AV
AFF
YGr

PAUL JOHANN ANSELM FEUERBACH

KRITIK
DES NATÜRLICHEN RECHTS
ALS
PROPÄDEUTIK ZU EINER WISSENSCHAFT DER NATÜRLICHEN RECHTE

1963

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG

HILDESHEIM

Unveränderter fotomechanischer Nachdruck
der ersten Ausgabe Altona 1796

Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Printed in Germany

Nr. 5100582

KRITIK
DES
NATÜRLICHEN RECHTS
ALS
PROPÄDEUTIK ZU EINER WISSENSCHAFT DER NATÜRLICHEN RECHTE.

VON

D. PAUL JOH. ANSELM FEUERBACH.

ALTONA,
BEI DER VERLAGSGESELLSCHAFT.
1796.

Τον δε γαρ ἀνθρωποι σι νομον διεταξε Κρονιων.
Ιχθυσι γαρ και θηρσι, και οἰωνοις πετεηνοις
Ἐσθεμεν ἀλληλους. επει οὐ δικη ἐστι μετ᾽ αὐτων.
Ἀνθρωποισι δ᾽ εδωκε δικην ἡ πολλον ἀριστη

Hesiodus.

SEINEM VATER

HERRN

JOH. ANSELM FEUERBACH,

DOCTOR DER RECHTE ZU FRANKFURTH AM MAIN.

Δοσις ὀλιγητε φιλητε.

Homer.

Eine kleine Gabe erfreut auch.

Voſs

MEIN VATER!

Freudig ergreife ich diese Gelegenheit, Ihnen ein kleines Denkmal kindlicher Verehrung aufzurichten. Es ist freilich nur gering und ich wünschte, Ihnen einen bessern, lebendigern Beweis meiner Dankbarkeit und Liebe geben zu können. Aber „eine kleine Gabe erfreut auch“, wenn ihr das Herz des Gebers und des Nehmers einen Werth zu ertheilen vermag. Und dieser

dieser Gedanke tröstet mich über das Unvermögen, Ihnen etwas besseres, Ihrer würdigeres darzubringen.

Leben Sie wohl! — Ihr Herz, Ihre Liebe, sey der gröfste und schönste Lohn meiner Arbeit!

Ihr

Sohn.

VORREDE.

Ich lege hier den Freunden der Wahrheit einen Versuch vor, der, obgleich nicht durch den Namen des Verfassers, oder die Treff-lichkeit der Ausführung, dennoch durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den er bearbei-tet, und die Wichtigkeit des Zwecks, den

rückkehrte, daſs die philosophische Rechtslehre nichts weiter, als ein Apfel der Eris, oder, um mit Baco zu reden, eine Szylla sey, die zwar obenher schön aussähe, sich aber in Disputirgebell endige, und daſs dieses die Stelle ihrer Geburten vertrete. So sehr ihn auch diese Erscheinung auf der einen Seite niederschlug, eben so sehr ermunterte sie ihn auf der andern, um die Quelle aller dieser Irrthümer und Streitigkeiten aufzusuchen und dann zu einem für seinen Kopf und Herz befriedigenden Resultate zu gelangen. Und auf diesem Wege fand er nun, daſs die Uneinigkeit, welche die Philosophen

eben

eben so sehr in den Principien, als in den untergeordneten Sätzen entzweite, die letzte und wichtigste Quelle jener Erscheinung; daſs auf dem von allen Rechtslehrern (diejenigen ausgenommen, welche durch ein Recht der Stärke alles Recht aufheben,) im allgemeinen betretene Wege, nämlich einer Herleitung des Rechts aus dem Sittengesetz, kein Naturrecht als Wissenschaft, keine vollgültige Befriedigung der Vernunft, keine vollständige Auflösung ihrer Probleme möglich sey; — und endlich, nachdem er sich mit dem Begriff des Rechts, seinem Unterschied von andern verwandten Begriffen, und mit

der

der Natur der Vernunft vertraut gemacht hatte, daſs nur durch die Ableitung des Rechts aus einer eignen, von der gesetzgebenden Vernunft verschiedenen, juridischen Funktion des Vernunftvermögens, das Naturrecht in seine Würde einer besondern, für sich bestehenden Wissenschaft eingesetzt, und die Forderung des philosophischen Forschungsgeistes befriedigt werden könne.

So sehr er aber auch für jetzt von der Wahrheit dieser Behauptungen mit Recht überzeugt zu seyn glaubt, so weiſs er doch nur zu gut, daſs alles unser Wissen Stückwerk,

werk, und Irren menschlich ist. Es ist nun einmal Schicksal der philosophirenden Vernunft, daſs ihr Weg zur Wahrheit durch Irrthümer geht und sie, wenn ich mich der Worte eines berühmten Mannes bedienen darf, „oft erst den Unsinn erschöpfen muſs, ehe sie sich zu dem schönen Ziel der ruhigen Wahrheit hinaufarbeiten kann.„ Und es wäre Eitelkeit und Vermessenheit, wenn ich glaubte, ihr auf dem Gebiet des natürlichen Rechts dieses schöne Ziel schon errungen, die vorhergehenden Versuche vollendet, allgemeingültige Wahrheit gefunden zu haben. Nur das glaube ich, (und das kann ein jeder

glau-

glauben, der selbst gedacht und redlich nach Wahrheit gerungen hat,) daſs ich, um einige Schritte wenigstens, die Vernunft fortgeführt und sie, wenn auch nur durch Winke, entweder auf Entdeckung eines neuen Wegs, oder auf Verbesserung der bisher betretenen Pfade aufmerksam gemacht habe. — Daſs dies keine heuchlerische Grimasse und stolze Bescheidenheit ist, dafür, glaube ich, bürgt die Art, mit der ich zu meinen Gegnern — aber wozu diesen Ausdruck, wo von Freunden der Wahrheit die Rede ist? — zu meinen Vorgängern gesprochen habe. Ich betrachte einen jeden als meinen Freund, der

von

von einem Gegenstande beseelt, mit mir nach einem Ziele strebt. Ich schelte niemanden einen Sophisten, weil seine Wahrheit nicht auch die meinige ist, und dringe mit keiner Diktatormine meine Ueberzeugungen auf. — Sollte mir aber gleichwohl, ohne daſs ich es wuſste oder wollte, irgend ein hartes, absprechendes Wort entfallen seyn, so rechtfertige mich, wer es kann — und jeder wird es können, den eigne Erfahrung belehrt hat, was es heiſse, für Wahrheit bei einem für die Menschheit wichtigen Gegenstand reden.

Was das Buch selbst, die Ausführung und Darstellung meiner Gedanken anlangt,

so weiſs ich nur allzugut, wie weit es noch hinter dem Ideale zurückgeblieben ist, nach dem ein jeder Schriftsteller seine Arbeiten messen und würdigen sollte. Und gewiſs, dieser Versuch würde auch wohl noch lange zwischen meinen vier Wänden verschlossen geblieben seyn, wenn nicht zwei Dinge mich zur Herausgabe desselben bestimmt hätten.

Einmal das Bedürfniſs einer solchen Schrift. — Es scheint zwar, wenn man die groſse Menge von Lehrbüchern, Systemen, Abhandlungen in dieser Wissenschaft, die seit der Revolution in der Philosophie durch

durch den Kriticismus erschienen sind, einzig und allein vor Augen hat, daſs eine neue Schrift, deren Gegenstand das natürliche Recht ist, zu nichts weiter, als den groſsen Haufen unnütz zu vergröſsern, dienen könne. Mir aber (und hierin glaube ich nicht zu irren) scheint es anders. Weit entfernt, daſs durch die vielen Bemühungen der Philosophen unserer Tage das Naturrecht wäre in seine Rechte eingesetzt, und sein Gebiet aus einem Felde des Streites in ein Land des Friedens umgeschaffen worden, haben vielmehr die Streitigkeiten in eben dem Verhältnisse zugenommen, als sich die Untersuchun-

gen vervielfältiget haben. Sätze, die sonst entweder nie bezweifelt, oder deren Gegentheil längst widerlegt worden, hat man jetzt in Anspruch genommen und zum Gegenstand des Kampfes gewählt. — Man erinnere sich nur an das Zwangsrecht aus Verträgen, das von Franciscus Conanus bezweifelt wurde, und seit es Gratius gegen diesen in Schutz genommen, niemalen, als nur in unserm Iahrzehend, seine G:gner wieder gefunden hat. — Man erinnere sich an das forum externum, das seit G u n d l i n g *und* B e y e r *unbezweifelter Gegenstand des Naturrechts gewesen, aber nun von einigen —*

zum

zum gröſsten Nachtheil der Wissenschaft — aus den Gränzen desselben verwiesen worden ist. — Man erinnere sich an noch viele andere Lehrsätze des Staats- und Völkerrechts, des absoluten und hypothetischen, des reinen und angewandten Naturrechts, und jene Behauptung wird keines fernern Beweises bedürfen. — Und was ist denn wohl der Grund dieses Phänomens? — Eine Wissenschaft, in der man noch nichts weiſs, ist in ihren Gründen schwankend, und diese Gründe sind bisher in dem Naturrechte über dem Aufbauen nur zu sehr auſser Acht gelassen worden. Man war mehr um das

Gebäude, als um seinen Boden; mehr um den Strom, als um die Quelle desselben; mehr um das Resultat, als um die Principien bekümmert, und gieng, ohne sich mit langen Zurüstungen abzugeben, und ohne sich erst des sinkenden Bodens zu versichern, seinem Ziele unbekümmert entgegen. Eine Kritik der Principien ist daher kein unnützes Unternehmen. Sie ist Bedürfniſs der Zeit. Und dieses Bedürfniſs ist das Eine, was mir die, vielleicht zu frühe Bekanntmachung dieser Schrift gebot.

Das andere ist die freudige Hoffnung, durch die wechselseitige Auswechslung der Gedanken, durch freimüthige, strenge Prüfung meiner Zweifel und Gründe, meine Ueberzeugungen berichtigen, mein System befestigen und — (was ich jezt nicht vermag) — entweder an der hülfreichen Hand der Denker, die Wissenschaft der Rechte fest begründen, oder mit meiner Ueberzeugung mein eignes Werk wieder zernichten zu können.

Daſs aber diese Hoffnung in Erfüllung gehe, dazu ist es nothwendig — und diese Gerech-

rechtigkeit kann ich wohl von meinen Richtern fordern — daſs man diesen Versuch einer strengen Prüfung würdige, und nicht mit einem oberflächlichen Lob oder einem oberflächlichen Tadel von der Hand wiese. Durch beides kann die Wahrheit, die hier durch den Gegenstand ein zwiefaches Interesse hat, nichts — gar nichts gewinnen; das kann sie nur durch eine Kritik, die nicht durch Einfälle oder durch Konsequenzen, sondern durch Prüfung aller Gründe, in ihrem ganzen Umfang und Zusammenhang, einen Sieg für die Wahrheit zu erkämpfen sucht. Daſs ich aber dies zu fordern berechtigt bin, davon überzeugt mich das Be-

wuſst-

wufstseyn, dafs ich redlich nach Wahrheit geforscht habe. Ich gebe hier (und seines Fleifses, sagt L e s s i n g, kann sich ein jeder rühmen) keine Meynungen und Einfälle, keine leeren Paradoxen, die der Laune, der Phantasie, oder einer eitlen Geniesucht ihr Daseyn zu verdanken haben. Was ich hier sage, so unbedeutend oder so unwahr es auch immer seyn mag, ist das Produkt eines anhaltenden Fleifses, eines angestrengten Nachdenkens und einer mühevollen Untersuchung.

Dieses Geständnifs wird nun freilich nicht gegen die leeren Einwürfe derjenigen schützen, welche ihre Vernunft von der eines andern gleichsam zur Lehn empfangen haben, und deren ganze Kunst im Prüfen und Widerlegen sich auf ein leidiges αὐτος ἐφα reduciren läst. Zu diesen aber habe ich nicht gesprochen. Ich spaach zu den unpartheiischen Freunden der Wahrbeit, denen alles, was für Wahrheit gesprocheu wird, es komme, von wem es wolle, gleich willkommen ist, und die nicbt eine Ueberzeugung, darum weil sie nicht die ihres Lehrers ist, oder weil er sich nicht ausdrücklich für dieselbe erkläret hat, als unwahr,

oder

oder thöricht, oder lächerlich verwerfen. Man halte dies ja nicht für einen kleinlichen Ausfall gegen den Mann, der — ein Stolz unsers Vaterlandes — eben so viele unwürdige Freunde, als unbefugte Gegner gefunden hat. Niemand kann den königsbergischen Weisen inniger verehren, niemand mit tieferer Dankbarkeit die Verdienste erkennen, die sich dieser groſse Denker um Philosophie und Menschheit, um Welt und Nachwelt erworben hat, als ich. Aber so groſs auch die Hochachtung gegen diesen Philosophen ist, so vermogte sie doch niemalen so viel über mich, nur mit seinen Augen zu sehen, mich an der Krücke einer

frem-

fremden Vernunft ängstlich hin und her zu bewegen, und durch den Schwur auf des Meisters Worte auf alle Selbstständigkeit Verzicht zu thun.

Uebrigens wird man in dieser Schrift dieselben Grundsätze im allgemeinen antreffen, die in der Abhandlung: Ueber den Begriff des Rechts, (in dem Iournal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten von Herrn Prof. Niethammer im 6ten Stück) und in der Schrift: Ueber die einzig möglichen Beweisgründe gegen die Menschenrechte.

recht e. Leipzig und Gera, bei Heinsius, 1795. *obgleich nur in den gröbsten Umrissen enthalten sind. Gleichwohl wird man in dem Gang der Untersuchung, so wie in der Bestimmung des Begriffs: Recht einen Unterschied bemerken, der zwar der Sache nach unbedeutend, aber für die gröſsere Beſtimmtheit und zu Verhütung unnöthiger Miſsverständnisse nöthig ist.*

Ich schlieſse mit dem Wunsch, daſs man mich redlich prüfen, meinen Begriffen keine fremden unterſchieben, und — was ich am herzlichsten wünsche — daſs diese Arbeit

zur Befestigung der ewigen Rechte der Menschheit, wenigstens etwas beytragen möge!

Jena,
den 16ten März,
1796.

Der Verfasser.

EIN-

EINLEITUNG.

Keine Wissenschaft hat in unserm Zeitalter ein so allgemeines Interesse gefunden, keine ist mit so vielem Eifer bearbeitet worden, als die Wissenschaft der Rechte des Menschen. Ohnstreitig fachte der Genius unsres Zeitalters diese Bemühungen an. Während die Probleme des Naturrechts sonst

nur in den Studirstuben der Gelehrten verhandelt, von der spekulirenden Vernunft aufgegeben und als blos für ihr Forum gehörig betrachtet wurden, wurden sie heut zu Tage in den Conventssälen der Volksrepräsentanten einer umgeschaffenen Nation debattirt und durch die Praxis selbst der theoretischen Vernunft vorgelegt. Eine grofse Nation zerbricht die Fesseln der Monarchie und wirft sich der Demokratie in die Arme, gründet ihren Staat auf die Rechte der Menschheit und löst durch ihr wirkliches Handeln all jene grofsen Probleme, an deren Einführung in die wirkliche Welt sonst nur eine überspannte Phantasie nicht verzweiflen konnte. Dadurch erhielten die Untersuchungen über die Menschenrechte aufser ihrem innern und nothwendigen Interesse, noch ein äufseres und zufälliges, das die allgemeingültige Auflösung der natürlichen Probleme der philosophirenden Vernunft mit mehr Nothwendigkeit empfahl und ihr die Aufstellung eines festen Systems der Vernunftrechte zu ihrem wichtigsten Geschäfte und zur heiligsten Pflicht machte. Die besten Köpfe wetteiferten daher, diese Wissenschaft zu ihrem Ziel zu bringen, sie in ihre Würde als Wissenschaft einzusetzen, ihre Probleme mit Strenge zu beantworten und ihr

so-

sowohl äufsere als innere Consistenz zu ertheilen.

Auch waren diese Bemühungen keineswegs vergebens und nichts ist gewisser, als dafs das Naturrecht nicht nur wirklich vieles gewann, sondern auch in der That gewinnen mufste. Die Principien der kritischen Philosophie, die Auffindung der letzten Gründe der Sittlichkeit, das tiefere Durchforschen sowohl der Natur der theoretischen, als auch der praktischen Vernunft, mufsten die Bemühungen der Selbstdenker auf dem Felde des Naturrechts erleichtern, ihnen zum sichern Leitfaden auf ihrem Wege dienen und eine festere Begründung dieser Wissenschaft möglich machen.

Aller Versuche ungeachtet ist es aber der Vernunft noch nicht gelungen, ihr Bedürfnifs einer Wissenschaft der Vernunftrechte vollgültig zu befriedigen, ein festes in sich selbst haltbares Gebäude der Menschenrechte zu errichten, einerseits die Forderungen des gemeinen und gesunden Menschenverstandes, andernseits der philosophirenden

Ver-

Vernunft zu befriedigen und den lang ersehnten Frieden auf diesem Felde der menschlichen Erkenntnifs herbeizuführen. Kant sagt sehr gut: „Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sichern Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, läfst sich bald aus dem Erfolge beurtheilen. Wenn sie nach vielen gemachten Anstalten und Zurüstungen, sobald es zum Zweck kommt, in Stecken geräth, oder um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen mufs; ingleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erreicht werden soll, einhellig zu machen, so kann man immer überhaupt überzeugt seyn, dafs ein solches Studium bei weitem noch nicht den sichern Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein blofses Herumtappen sey.„

Halten wir die Wissenschaft der Vernunftrechte an diesen Maafsstab der Existenz oder Nicht-Existenz einer Wissenschaft, so mufs uns sogleich die Bemerkung in die Augen springen, dafs das Naturrecht bei weitem noch nicht sein Ziel als Wissenschaft erreicht habe, und der menschliche

Geist

Geist auf diesem Gebiete der Erkenntniss, noch keineswegs zu der erhabenen Stufe gelangt sey, wo er nach Auffindung einer untrüglichen Quelle ihr auf dem Wege des Wissens mit sichern Schritten nachgehen, und in der Wissenschaft selbst Fortschritte machen könne. Es ist ein trauriger, aber eben darum nur um so mehr zur Thätigkeit auffordernder Anblick, wenn man sein Auge auf das Feld des Naturrechts wendet, und in dieser für die Menschheit so interessanten Wissenschaft die Selbstdenker in den hartnäckigsten Kämpfen verwickelt siehet. Man kann dreust behaupten, dass es nur äusserst wenige Lehrsätze dieser Wissenschaft giebt, die nicht auch noch jezt bezweifelt wären, von der einen Parthei vertheidigt, von der andern bestritten würden. Das allgemeine Staatsrecht, auf das doch zuletzt all unser Forschen in der philosophischen Rechtslehre abzweckt, hat nur eine äusserst unbedeutende Anzahl von Sätzen aufzuweisen, die den Rang allgemeingeltender Sätze behaupten können. Während die eine Parthei die Rechte des Oberhaupts im Staate ins Unendliche ausdehnt und dem Despotismus huldigt; giebt eine andere dem Volke alles, und öfnet dem Libertinismus die Schranken. Während

eine

eine Parthei das Recht des Volks zu einer Revolution in Schutz nimmt, wird dies von einer andern für durchaus widerrechtlich erklärt. Während ein Theil der Naturrechtslehrer das Recht zur Revolution dem Volke unbedingt zugesteht, glaubt es ihm die andern nur bedingt zugestehen zu müssen. Nicht geringer ist die Mishelligkeit der Selbstdenker in den übrigen Theilen des Naturrechts, in dem absoluten und hypothetischen, gesellschaftlichen und aufsergesellschaftlichen Naturrechte. Von dem einen wird das Zwangsrecht aus Verträgen behauptet, von dem andern durchaus geläugnet. Der eine läfst das Recht zum Zwang nur unter moralischen Schranken bestehen; der andere dehnt es in das Unendliche aus. Der eine giebt mir das Recht um einer Ohrfeige willen, den Beleidiger zu töden; der andere erlaubt mir nur meinen Zwang der Beleidigung adäquat einzurichten. In dem einen System wird mir ein Recht zur Strafe, oder wohl gar zur Rache zugestanden; in dem andern wird mir beides abgesprochen, und mein Zwang nur in so weit zugelassen, als er zur Erhaltung meines Rechtes nothwendig ist.

Man

Man würde sehr einseitig urtheilen, wenn man diese Erscheinungen auf dem Gebiete des Naturrechts blos auf die Rechnung der Urtheilskraft, welcher die Anwendung der Principien zukommt, schreiben wollte. Freilich wird eine strenge Consequenz in dieser Wissenschaft, mehr als in irgend einer andern, eine äufserst schwer zu erfüllende Forderung bleiben müssen. Das Gefühl der Pflicht und des moralisch - möglichen wird sich uns immer bei den Untersuchungen über das strenge Recht aufdringen, die Urtheilskraft bei der Anwendung selbst der evidentesten Principien nicht selten irre führen und uns glauben machen, dafs wir eine Antwort auf das rechtlich - mögliche gegeben haben, während unsre Antwort blos auf das moralisch - mögliche gerichtet war. Nur zu deutlich aber ergiebt sich, dafs die Mishelligkeiten der Selbstdenker in dem Naturrecht wohl etwas tiefer, als in den blofsen Misgriffen der Urtheilskraft ihre Quelle haben müssen; dafs die Uneinigkeit unmöglich in einem so hohen Grade statt finden könnte, wenn das Naturrecht wirklich schon als Wissenschaft existirte und die philosophirende Vernunft, nachdem sie den Weg des Fortschreitens zur Wissenschaft schon zurückgelegt, sich

sich haltbare allgemeingültige Principien errungen hätte.

Diese Behauptung erhält beinahe unwidersprechliche Gewiſsheit, wenn wir auf die Principien selbst unsre Augen richten und die philosophirende Vernunft, so wie in den untergeordneten Sätzen, also auch hier in dem gröſsten Widerstreite mit sich selbst begriffen sehen. Unter Principien verstehe ich aber hier nicht blos die ersten Grundsätze, sondern alle diejenigen Erkenntnisse, welche als Bedingungen zur Errichtung der Vernunftrechtswissenschaft vorausgesetzt werden müssen. Zu diesen Erkenntnissen gehört 1) eine befriedigende Antwort auf die Frage: Welches ist das Wesen des Rechts als des *Gegenstandes*, der zu realisirenden Wissenschaft der Rechte? 2) eine befriedigende Antwort auf die Frage: welches ist der in dem menschlichen Geist gelegene *Grund* der Rechte? und 3) welches ist der *Grundsatz* des Rechts?

So gewiſs es ist, daſs nur nach einer allgemeingültigen, die Vernunft in allen ihren Forderun-

rungen befriedigenden Auflösung dieser Probleme eine feste in sich haltbare Wissenschaft der Vernunftrechte möglich werden kann, so gewiſs ist es, daſs die Wissenschaft der menschlichen Rechte noch nicht in der Wirklichkeit existirt und eine befriedigende Antwort auf jene Fragen noch nicht gefunden ist. Die Uneinigkeit, welche die Selbstdenker verwirrt, sobald sie sich über jene Probleme Rechenschaft geben wollen, ist schon an und für sich Bürge für die Wahrheit dieser Behauptung. Während die eine Parthei das Recht aus dem in dem berechtigten Subjekt an sich gegründeten Sittengesetz ableitet, glaubt es die andere aus dem Sittengesetz in dem berechtigten gegenüberstehenden bepflichteten Subject ableiten zu müssen. In dem einen System wird das Recht für das durch das Sittengesetz im berechtigten Subjekt an sich negativ bestimmte Erlaubtseyn, oder mit andern Worten, für eine bloſse moralische Möglichkeit erklärt; in dem andern besteht es in nichts weiter, als in der durch das Sittengesetz im beflichteten Subjekt für das Berechtigte bestimmten Möglichkeit zu handeln; nach einem dritten besteht es in der sowohl durch das Sittengesetz in mir, als durch das Sittengesetz in andern bestimmten

ten Möglichkeit, mithin in einer Erlaubnifs und Befugnifs zugleich. — Während der eine Theil der Rechtslehrer den Grundsatz aller Rechte aus dem Sittengesetz, in wie ferne es Rechtehabenden obliegt, deducirt, leitet es der andere aus dem Sittengesetz ab, in wie ferne es für andere verbindlich ift.

Alle diese Erscheinungen auf dem Gebiete des Naturrechts, alle diese verschiedenen einander geradezu entgegengesetzten Wege, die die Vernunft bei Aufstellung einer Wissenschaft der Vernunftrechte betreten hat, sind mir schon an und für sich ein untrüglicher Beweis, dafs es ihr noch nicht gelungen ist, jenes dringende Bedürfnifs des menschlichen Forschungsgeistes zu befriedigen und ein haltbares Gebäude der Menschheitsrechte zu errichten.

Das Streben nach Realisirung der systematischen Einheit, welches uns durch unsre vernünftige Natur nothwendig gemacht wird, so sehr es auf der einen Seite eine unnachläfsliche Bedingung zur Bearbeitung der Wissenschaften überhaupt ift,

eben

eben so sehr kann es auf der andern Seite für die gründliche Bearbeitung der Wissenschaften nachtheilig werden. Die Vernunft will Einheit in den Erkenntnissen, das Aggregat ist ihrer Natur zuwider, sie dringt und nöthigt uns, ihre Form an den Gegenständen wirklich zu machen, und das Aggregat zu einem harmonischen Ganzen zu verknüpfen. Darum eilt sie aber nur zu oft mit ihrer Form einem brauchbaren Stoffe zuvor und errichtet Gebäude, ehe sie noch feste Grundsteine oder gute Materialien gefunden hat. Dies war eine wichtige mitwirkende Ursache bei allen den Verirrungen der Vernunft auf dem Felde der Spekulation, dies erklärt uns gröſstentheils jenes merkwürdige Phänomen: daſs die Vernunft nur nach vielen Verirrungen zu ihrem Ziele gelangt ist; dies ist auch eine wichtige Ursache, warum die Vernunft bei allem Bemühen der Selbstdenker auf dem Felde der philosophischen Rechtslehre noch nicht zu dem Ziele gelangt ist, wo sie nach vollendeter Epoche des Fortshreitens zur Wissenschaft, in der Wissenschaft selbst Fortshritte machen kann. Der Trieb nach System, der schon an sich überwiegend in der menschlichen Natur ist, erhielt durch die Begebenheiten unsres Iahrzehends in Betracht der

Reali-

Realisirung einer Vernunftrechtswissenschaft, einen noch kräftigeren Schwung, der viel zu thätig und zu dringend war, als dafs die philosophirende Vernunft sich erst hätte nach sichern Grundsteinen umsehen, und so lange die Aufbauung des Gebäudes aufschieben können, bis sie sich die oben vorgelegten Fragen allgemeingültig beantwortet hätte. Sie hatte zwar in dem Naturrechte hinlängliche Materialien zum Aufbauen, aber um ein Haus zu errichten ist es nicht genug, dafs wir Steine zum Gebäude haben, wir müssen auch vor allen Dingen sichere Grundsteine und einen festen Boden haben, wenn unser Gebäude nicht wieder einstürzen oder doch eines immerwährenden Aus besserns und ängstlichen Unterstützens bedürfen soll. Diese Grundsteine sich herbeizuschaffen und den Boden genau zu untersuchen, machten bisher bei den Bearbeitern des Naturrechts nur einen sehr kleinen Theil der Beschaftigung aus. Sie bauten Lehrsysteme, beantworteten einzelne untergeordnete Fragen des Naturrechts, suchten ihrem Gebäude innern Zusammenhang und strenge Harmonie der Theile zu verschaffen, aber nur zu wenig war die Untersuchung der Principien, die Auflösung jener Probleme, mit deren allgemeingültigen

oder

oder nicht allgemeingültigen Beantwortung die Gründlichkeit des Naturrechts stehen oder fallen muſs, ein Gegenstand ihres sonst so verdienſtvollen Strebens.

Ich behaupte keineswegs, daſs man sich mit Auflösung jener Fragen gar nicht beschäftigt habe. Eine solche Behauptung müſste entweder in einer gänzlichen Unbekanntschaft mit den Fortschritten des philosophischen Geistes oder in einer ungerechten Verkennung fremder Verdienste ihren Grund haben. Ich behaupte nur, daſs der menschliche Geist seinen Blick nicht fest genug auf jene Grunderkenntnisse gerichtet, daſs er nicht einen so thätigen Antheil an der Auflösung jener Probleme genommen, nicht anhaltend genug darüber philosophirt, nicht mit eben der Anstrengung, die er sich bei Aufbauung des Gebäudes kosten lieſs, nach einem sichern Resultat über die Natur seines Bodens, des Wesens, der zu errichtenden Wissenschaft, des Rechts, seines Grundes und seines Grundsatzes gerungen hat. Und von der Wahrheit dieser Behauptung wird sich gewiſs ein jeder Unpartheiischer überzeugen können, der auch nur einen flüchtigen Blick auf das Feld des Naturrechts

rechts und die Bemühungen der Forscher in demselben geworfen hat.

Es ist daher Bedürfnifs für die Wissenschaft der Vernunftrechte, dafs die philosophirende Vernunft die Errichtung des Gebäudes auf einige Zeit bei Seite lege, ihren Blick auf ein minder bearbeitetes Feld richte und durch allgemeingültige Auflösung jener Probleme sich einen festen und haltbaren Boden zu erringen suche. Die Principien sind die Bedingungen alles gründlichen Philosophirens in dem Naturrecht. Sie sind der Punkt, von dem wir ausgehen müssen, wenn unser Gebäude der Menschenrechte wahre Feftigkeit erhalten und die Vernunft auf diesem Gebiete menschlicher Erkenntnifs sichere Schritte zur Vollendung thun soll. So lange der menschliche Geist noch über diese Grunderkenntnisse mit sich uneinig ist, so lange er sich nicht mit all seiner Energie auf die Durchforschung jener Probleme hinlenkt, so lange er nicht die Uneinigkeit der Selbstdenker über diese Gegenstände zu schlichten und den Frieden in den Principien herbeizuführen sucht, und wirklich herbeigeführt hat, so lange wird das Naturrecht ein Tummelplatz der Partheien seyn, so lange

ge wird es den Angriffen und Neckereien des Skepticismus ausgesetzt bleiben müssen, so lange werden wir zwar viele Naturrechte, aber kein einziges Naturrecht aufzuweisen haben. Eine Kritik des Rechts, welche sich ausschliessend mit der Untersuchung und Auflösung jener Probleme beschäftigt, und darum dieses Namens nicht unwürdig ist, kann daher nicht anders, als hohes Bedürfnifs seyn, und ein bloſser Versuch derselben, wenn er auch noch weit von der Vollendung entfernt wäre, müſste sich schon blos als Versuch ein Verdienst um das Naturrecht, und dadurch um die Menschheit selbst erwerben.

Einen solchen Versuch lege ich hier den Denkern und Freunden der Wahrheit vor. In dem ersten Theile deducire ich den Begriff von einer Vernunftrechtswissenschaft. In dem zweiten Theile prüfe ich die verschiedenen Deductionen des Rechts und seiner Begriffe. In dem dritten lege ich meine eignen Ueberzeugungen über diese Gegenstände nieder.

Die Frage über den Grundsatz des Naturrechts glaubte ich von einer Kritik des Rechts ausschliefsen, und in eine Metaphysik des Rechts, welche die Grundsätze und Pradikate des Rechts aufzustellen und zu entwickeln hat, verweisen zu müssen.

KRITIK DES RECHTS.

ERSTER THEIL.

Bestimmuug des Begriffs: Naturrecht.

ERSTER ABSCHNITT.

Deduction des Begriffs des Naturrecht.

Nichts ist bei der Errichtung einer Wissenschaft überhaupt, vorzüglich aber einer Vernunftwissenschaft von gröſserer Wichtigkeit, als die genaue Bestimmung ihres Begriffs Wir müssen genau und bestimmt wissen, was wir zu erreichen haben,

 wir

wir müssen den Gegenstand der Wissenschaft, ihr Gebiet und ihren Umfang kennen, wenn unser Forschen nicht ein blindes Herumtappen seyn soll. Dies gilt von jeder Art der Erkenntnisse, am meisten philosophischer Erkenntnisse. Bei empirisch gegebenen Wissenschaften, z. B. der Geschichte, der Jurisprudenz, der Medicin u. s. w. bedürfen wir freilich auch eines bestimmten Begriffs der Wissenschaft, wenn wir unserm Gebäude wirkliche Einheit und Harmonie ertheilen, nichts Fremdartiges aufnehmen und nichts Einheimisches ausschliefsen wollen. Gleichwohl können solche Wissenschaften, ihrem Inhalte nach, in der gröfsten Vollkommenheit vorhanden seyn, wenn auch ein vollendeter Begriff, von welchem, als einem Princip die Form und der Umfang derselben abhängt, noch nicht aufzuweisen wäre. Wo aber die sich überlassene Vernunft, nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt bestimmen mufs, da kann sie ohne Gefahr die gröfsten Misgriffe zu thun, sich auf keine Weise des Geschäfts entschlagen, nach einem vollendeten Begriffe der zu errichtenden Wissenschaft zu ringen.

Das

Das Naturrecht hatte aus leicht begreiflichen Ursachen unter allen philosophischen Wissenschaften am spätesten das Glück zu einer einigermaſsen bestimmten Idee zu gelangen. Bald wurde es mit der Moral, bald mit der Politik, bald mit der Philosophie des positiven Rechts verwechselt, und muſste es daher erfahren, daſs die Lehrgebäude, die man von ihm aufstellte, sich mehr seinen Namen anmaſsten, als ihn wirklich verdienten und seine Pfleger, die nur entweder einen schwankenden, unbestimmten, und mehr gefühlten als deutlich gedachten, oder aber einen zwar deutlich gedachten, aber unwahren Begriff von der Wissenschaft der natürlichen Rechte zum Führer hatten, sich in ihren Untersuchungen verwirrten, und das Naturrecht mehr von seinem Ziele entfernten, als es demselben näher brachten.

So wie aber die Begriffe von der Moral, der Politik und anderer an das Naturrecht grenzender Wissenschaften, an Bestimmtheit und Richtigkeit gewonnen, so muſste auch der Begriff dieser Wissenschaft zu einer gröſsern Vollkommenheit gedeihen, und das festere Fortschreiten derselben möglich machen. Die Selbstdenker unseres Iahrzehends

zehends sind zum gröfsten Vortheile dieser Wissenschaft darüber einig geworden, dafs das Naturrecht, als für sich bestehende Wissenschaft, sowohl von der Moral, als auch von der Politik, von der positiven Rechtswissenschaft und der Philosophie über dasselbe durchaus getrennt werden müsse, und sich sowohl in seinen Principien, als auch in den durch sie begründeten Lehrsätzen von allen jenen angränzenden Feldern der Erkenntnifs unterscheide.

So einstimmig man aber auch darüber ist, dafs die philosophische Rechtslehre, eine von den obgenannten Wissenschaften verschiedene und für sich bestehende Wissenschaft seyn müsse, so uneinig ist man doch noch über den Punct, wie und wodurch diese Unterscheidung zu bestimmen sey, und nichts läfst uns mit gröfserer Wahrscheinlichkeit das noch nicht Vorhandenseyn des Naturrechts, als Wissenschaft, und allgemeingültiger Principien derselben vermuthen, als diese Erscheinung, die vor allen Dingen unsre Aufmerksamkeit verdient und eben so gewifs ist, als die Streitigkeiten der Rechtslehrer über das Princip und Fundament ihrer Wissenschaft. Weit ent-

entfernt also, die Untersuchungen der Philosophen über diesen Gegenstand für abgeschlossen halten zu dürfen, müssen wir vielmehr, im gerechten Mistrauen gegen die allgemeingültige Bestimmung des Begriffs von dem Naturrechte, die hierüber vorhandenen Urtheile einer strengen Prüfung der Vernunft unterwerfen, und nach einem sichern Wege suchen, auf dem wir hierin zum Ziele gelangen können. Das Auffinden dieses Weges, und jene Prüfung ist nun der Gegenstand dieser Abhandlung.

Der gemeine Menschenverstand, in wie ferne er der philosophirenden Vernunft entgegengesetzt wird, ist in der Philosophie selbst von gar keinem Gebrauch. Diese, wenn sie nichts ihrer Würde vergeben, und aufhören will, Philosophie zu seyn, muſs alle ihre Urtheile und Sätze aus Gründen, und zwar aus den möglichst letzten Gründen deduciren, während der gemeine Menschenverstand, ohne sich der Gründe bewuſst zu seyn, aus unmittelbaren Beziehungen seine Urtheile fället. Gleichwohl aber ist er für die Philosophie, und vor derselben von der gröſsten Wichtigkeit, und jener kann diese eben so wenig entbehren, als die-

ser

ser jene entbehren kann. Von dem gemeinen Menschenverstande nämlich muſs alle Philosophie ausgehen, und auf ihn müssen alle ihre Untersuchungen abzielen. Er muſs der philosophirenden Vernunft den Stoff zur Bearbeitung vorlegen, und ihr die Probleme aufgeben, die sie zu lösen hat.

Es giebt gewisse allgemein interessante Gegenstände, die sich jedem Menschen aufdrängen, und über welche der gemeine und — welches wohl zu merken ist — gesunde Menschenverstand nur eine Stimme hat. So wird der roheste Mensch, wenn nur sein moralisches Gefühl nicht durch äuſsere Ursachen unterdrückt oder verschroben worden ist, die Fragen über das Daseyn der Pflichten einer Gottheit und der Unsterblichkeit unseres Geistes mit ja beantworten, und er hat für diese Urtheile keinen andern Grund, als ein unmittelbares Gefühl, das ihn so und nicht anders zu urtheilen nöthiget. Die Vernunft aber, die nur nach Gründen urtheilt, und ihrer Natur gemäſs, urtheilen muſs, nimmt diese Gefühle in Anspruch. Sie fragt nach Gründen für dieselben, und bezweifelt, so lange als das Gegentheil noch nicht erwiesen

ist,

ist, die Realität derselben. Diese Gründe für die Realität der Urtheile des gemeinen Menschenverstandes, können aber nicht in den Gefühlen selbst gefunden werden; wir dürfen nicht sagen, unsere Gefühle haben Wahrheit, darum, weil wir es fühlen; — denn dies ist es ja eben, was die Vernunft bezweifelt und in Anspruch nimmt. Wir müssen daher über die Gefühle hinausgehen, und durch höhere Gründe die Wahrheit derselben gegen die Angriffe des Skepticismus zu retten suchen. Dies ist aber nur dadurch möglich, daſs wir der raisonnirenden Vernunft, die Probleme, welche sich schon der gemeine Verstand beantwortet hat, zur Auflösung vorlegen und von dieser eine Rechtfertigung der Gefühle zur Pflicht machen *).

So

*) Die gesammte Philosophie geht von dem gemeinen Menschenverstande aus und hat die Beantwortung ihrer Probleme zum Ziel. Dieser Zweck beſtimmt der Philosophie ihren Gegenstand und erhebt sie zu einem vollständigen (in der Idee) geschlossenen Ganzen. Die Philosophie nämlich hat die Frage zu beantworten: welches sind die Pflichten? welches die Rechte? welches die Hoffnungen des Menschen? Die durchgängig befriedigende Antwort auf diese Fragen ist aber nicht an-

So geht die philosophirende Vernunft von dem gemeinen Menschenverstande aus, erhält von ihm

ders möglich, als nach einer vollständigen Erforschung des menschlichen Gemüths. Mithin ist das menschliche Gemüth der Gegenstand, die Auflösung jener Fragen und eine durch diese Fragen bewirkte Befriedigung der Forderungen des gemeinen Menschenverstandes, Zweck der Philosophie. — Mehrere unserer neuern Denker verwechseln das Denken mit dem Philosophiren. So sagt Maimon: Philosophiren heifst Einheit in das Mannigfaltige der Erkenntnisse bringen. Auf diese Weise aber kann die Philosophie kein Ganzes seyn, und es ist unmöglich von einer Philosophie als Wissenschaft zu reden. Denn da jedes Mannigfaltige der Erkenntnisse Einheit erhalten, da ich über jeden Gegenstand denken kann, so ist alles, was nur immer Gegenstand meines Erkenntnisses zu werden vermag, Gegenstand der Philosophie. Diese Wissenschaft kann denn keinen bestimmten Gegenstand, kein bestimmt abgemessenes Gebiet haben — Bedingungen, ohne welche eine Wissenschaft nicht existiren kann. Nur durch einen bestimmten Zweck und einen durch diesen bestimmten Gegenstand kann Philosophie ein Gebiet haben und in die Reihe der Wis-

ihm die Fragen, die sie zu beantworten, den Stoff, den sie zu bearbeiten hat, und erfüllt nur dann ihre Pflicht, wenn sie die Aussprüche der Gefühle vor ihrem Richterstuhle zu rechtfertigen vermag. Entfernet sie sich in ihren Resultaten von dem gemeinen Menschenverstande, löst sie die Probleme entweder gar nicht, oder löst sie dieselben den Gefühlen widersprechend, so haben diese das Recht im ersten Fall auf Rechtfertigung ihrer Realität, oder auf einen Beweis der Nicht-Realität zu dringen, und im letzten Falle, zwar nicht ihre Aussprüche über die Aussprüche der Vernunft zu setzen, aber doch auf neue Untersuchungen zu dringen, und mit ihren Anforderungen an dieselbe nicht eher zu ruhen, bis ihre Resultate mit denen der Vernunft in Harmonie stehen und ihre Aussprüche gegen den Skepticismus gerechtfertigt sind.

Welches ist nun das Problem, das der gemeine Menschenverstand in Betracht einer zu realisirenden Wissenschaft der Vernunftrechte, der philosophirenden Vernunft vorlegt? —

Nebst

senschaften gehören. Nur durch diesen Zweck und Gegenstand kann auch das Philosophiren vom Denken unterschieden werden.

Nebst dem Bewufstseyn unserer Pflichten haben wir auch das Bewufstseyn von Rechten, welche sich dadurch von jenen unterscheiden, dafs bei ihnen der Wille losgelassen, und die Möglichkeit zum Zwange selbst gegen vernünftige Wesen mit ihnen verbunden ist. Ich bin mir unmittelbar bewufs, dafs niemand das Recht haben kann, mich in der Ausübung meines Rechts zu stören und ich im Gegentheil das Recht habe, alles zu thun, wodurch ich nicht den andern in der Ausübung seiner Rechte kränke. Ich bin mir ferner bewufstt, dafs ich einen jeden, der mich in meinen Rechten kränken will, durch physische Gewalt abhalten, und die Realisirung meines Rechts auf alle mir nur immer mögliche Weise sichern darf. — Die Reflexion über meine Gefühle, sagt mir endlich, dafs diese Rechte nicht durch die positiven Gesetze des Staats, in dem ich lebe, allein vorhanden sind, dafs ich sie auch dann haben würde, wenn kein Staat existirte. Ich habe Rechte, selbst wider den Staat; ich habe das Recht von ihm zu fordern, dafs er mich nicht in meinen Rechten kränke; dafs er mich gegen die wirklichen, oder möglichen Kränkungen von Seiten meiner Mitbürger in Schutz nehme u. s. w. Ich habe daher nicht

allein

allein das Bewuſstseyn von Rechten schlechthin, sondern bin mir auch solcher Rechte bewuſst, die aus einer andern Quelle als den Gesetzbüchern des Staats entsprungen sind. Das Daseyn dieser Rechte soll aber gerechtfertiget werden; ich kann bei den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes und der Reflexion über die mir durch das Gefühl vorgelegten Rechte nicht stehen bleiben; und muſs also der philosophirenden Vernunft die Frage vorlegen: — 1) giebt es überhaupt Rechte? täuscht mich nicht das Gefühl über das Vorhandenseyn nicht-positiver und in so ferne natürlicher Rechte? — 2) täusche ich mich nicht bei Bestimmung einzelner Rechte, ist das, was ich durch mein bloſses Gefühl geleitet für ein Recht halte, wirklich ein Recht? oder mit andern Worten: welches sind die natürlichen Rehte?

Die Wissenschaft, welche diese Fragen beantwortet, heiſst, da sie Rechte zum Gegenstande hat, eine Rechtswissenschaft, und, in wie ferne diese Rechte nicht aus dem positiven Gesetzen des Staats herflieſsen, Naturrecht, oder phi-

philosophishe Rechtslehre, in wie ferne aber die Rechte, welche sie zum Gegenstande hat, theils durch Vernunft gegeben sind, theils durch Vernunft erkannt werden, Vernunftrechtswissenschaft.

Nach dem bisher Gesagten kann es uns nicht schwer fallen, den Begriff des Naturrechts zu bestimmen. Das Naturrecht soll 1) Rechte 2) nicht durch den Staat vorhandene Rechte lehren. Der vorläufige Begriff des Naturrechts wäre also der: Naturrecht ist die Wissenschaft, der nicht durch den Staat vorhandenen Rechte.

Dieser Begriff aber ist blos ein vorläufiger, zwar bestimmbarer, aber noch nicht bestimmter Begriff. Er erhält seine völlige Bestimmtheit erst dadurch, daſs wir den vorerst negativ bestimmten Gegenstand des Naturrechts, nun auch positiv bestimmen.

Das Naturrecht ist eine philosophische Wissenschaft, die Rechte, welche sie zum Gegenstand hat, sollen durch Vernunft erwiesen werden. Das

Objekt

Objekt des Naturrechts ist ein durch Vernunft erkanntes Objekt, und das erste positive Merkmal des in dem Naturrecht vorkommenden Rechts bestehet darin, daſs es durch Vernunft erkannte Rechte sind. — Diese Rechte aber sind, wie in dem Naturrecht erwiesen wird, durch Vernunft wirklich gegeben, die Vernunft ist das principium essendi derselben. Das zweite Merkmal der dem Naturrecht zum Objekt gesetzten Rechte besteht also darin, daſs diese Rechte auch durch Vernunft gegeben sind.

Das Naturrecht wäre demnach die Wissenschaft der durch Vernuft gegebenen, und durch Vernunft erkannten Rechte des Menschen.

Dieser Begriff des Naturrechts rechtfertiget seine Wahrheit und Bestimmtheit schon dadurch, daſs durch ihn, wenn er gehörig in seinen Merkmalen bestimmt und entwickelt worden, eine strenge Unterscheidung dieser Wissenschaft von allen andern verwandten Wissenschaften möglich ist, und die Grenzlinien des Gebiets der Vernunftrechtswissenschaft von allen angrenzenden Gebie-

bieten der menschlichen Erkenntniſs, mit der schärfsten Beſtimmtheit gezogen werden können. Durch ihn tritt das Naturrecht in seiner Würde, als für sich bestehende Wissenschaft auf; durch ihn ist das Feld desselben genau abgemessen, und alle Verwechselung der Grenzen unmöglich, denn es wird vermittelst desselben die philosophische Rechtslehre, vorausgesetzt, daſs er gehörig verstanden und entwickelt werde, von der Moral und dem positiven Rechte, von der Politik und der Philosophie des positiven Rechts, genau unterschieden.

Eine Wissenschaft kann sich von andern Wissenschaften nur durch zwei Dinge unterscheiden, entweder durch ihre Form, oder durch ihren Inhalt. Die Form einer bestimmten Wissenschaft nenne ich die individuelle Art, durch welche ihr Gegenstand erkannt wird; der Inhalt aber, wird durch den Gegenstand der Wissenschaft bestimmt, der das Gebiet der Wissenschaft ausmacht. Eine Wissenschaft nun ist eine besondere für sich bestehende Wissenschaft, wenn sie sich von andern entweder durch ihre Form, oder durch ihren Inhalt, oder durch beide zugleich unterscheidet.

Hat

Hat sie mit irgend einer andern Wissenschaft Form und Inhalt gemein, so ist sie keine besondere Wissenschaft und vielleicht dem Namen, aber nicht der Sache nach, von der andern unterschieden. Mathematik würde keine von der Philosophie abgesonderte Wissenschaft seyn, wenn sie sich nicht durch ihre Form von ihr unterschiede. Jene hat wie diese das a priori in dem menschlichen Gemüthe bestimmt zum Gegenstande; aber sie tritt als eigne Wissenschaft auf, da sie ihre Begriffe construirt, während Philosophie sich nur allein mit Begriffen beschäftiget. Transcendentale Psychologie wäre mit der empirischen eine und dieselbe Wissenschaft, da sie beide das menschliche Gemüthe zum Gegenstande haben, wenn nicht jene ihre Lehrsätze aus reinen Principien a priori, diese aber aus der Erfahrung herleitete. — So ist es mit allen Wissenschaften beschaffen, wenn sie wirkliche für sich bestehende Wissenschaften seyn sollen. Entweder ihre Form, oder ihr Inhalt, oder beide zugleich müssen den Unterschied bestimmen und es giebt sonst nichts, wodurch sie sich den Rang einer abgesonderten Wissenschaft anmaßen könnten. Wodurch wird nun der Unterschied des Naturrechts von andern verwandten

Wissenschaften bestimmt? Wodurch muſs er bestimmt werden, wenn diese Wissenschaft realiter von andern unterschieden werden soll?

Unterschied des Naturrechts und der Moral.

Moral ist eine philosophische Wissenschaft, mithin eine Wissenschaft aus Begriffen. Auch das Naturrecht ist eine philosophische Wissenschaft, mithin muſs auch sie eine Wissenschaft aus Begriffen seyn. Die Form also haben beide Wissenschaften gemein und können darum nur durch ihren Inhalt, d. h. ihren Gegenstand oder (mit andern Worten) ihr Gebiet als abgesonderte Wissenschaften auftreten. Haben sie durchgängig einen gemeinschaftlichen Gegenstand, oder sind sie zum Theil mit einander identisch, so können wir sie nur mit Unrecht von einander trennen. Sie sind dann eine und dieselbe Wissenschaft, wenn wir sie auch noch so künstlich von einander zu scheiden suchen. — Wie ist nun der Unterschied des Naturrechts von der Moral, in Hinsicht auf den Inhalt möglich?

Moral

Moral ist die Wissenschaft 1) der natürlichen Pflichten, und 2) des vom Sittengesetz (negativ) bestimmten Erlaubtseyns. Das Naturrecht, als abgesonderte Wissenschaft, darf daher weder 1) Pflichten, noch auch 2) das durch das Sittengesetz (negativ) bestimmte Erlaubtseyn zum Gegenstande haben.

Hufeland und andere glauben das Naturrecht von der Moral schon dadurch hinlänglich geschieden zu haben, daſs sie diese Pflichten, jenes aber Rechte lehren lassen, und unter Rechten nichts weiter als das Erlaubte, die durch das Sittengesetz und die Pflichten negativ bestimmte Freiheit verstehen. Aber weit entfernt, daſs dadurch die philosophische Rechtslehre von der Moral hinlänglich abgesondert würde, wird es vielmehr offenbar mit derselben vermengt und blos dem Namen nach von ihm unterschieden. Die Moral lehret keineswegs blos und allein Pflichten, sie lehrt auch das Erlaubtseyn, in wie ferne es durch das Sittengesetz vorhanden ist. Der Grundsatz der Moral heiſst: Handle nach solchen Maximen, die, als allgemeines Gesetz gedacht, sich nicht selbst widersprechen.

chen, und von denen du wollen kannst, dafs sie allgemeines Gesetz werden. Zergliedern wir diesen Satz in seine Theile, so erhellet, dafs durch ihn nicht blos die Pflichten, sondern auch das Erlaubtseyn bestimmt wird. Was als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst widerspricht, ist vollkommen verboten; die Handlung, deren Gegentheil, als allgemeines Gesetz gedacht, sich widersprechen würde, ist vollkommen geboten. Was nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, ist unvollkommen verboten; was aber als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, ist unvollkommen geboten. — Eine Handlung aber, die weder als allgemeines Gesetz gewollt, noch auch nicht gewollt werden kann; die weder als allgemeines Gesetz gedacht, sich widerspricht, noch auch deren Gegentheil als allgemeines Gesetz gedacht, sich widersprechen würde, ist absolut erlaubt, d. h. nicht geboten und nicht verboten, mithin blos und allein der Willkühr überlassen. — So wie das absolute Erlaubtseyn durch den Grundsatz der Moral bestimmt wird, so wird auch das relative Erlaubtseyn, durch ihn bestimmt. Das relative oder bedingte Erlaubt-

Erlaubtseyn nenne ich dasjenige Erlaubtseyn, welches durch eine wirkliche vorhandene Pflicht bestimmt wird, oder klärer gesagt, aus einer vorhandenen Pflicht entspringt. Was mir geboten ist, ist mir eben darum auch erlaubt, d. h. nicht verboten, in wie ferne mein, durch eine Pflicht bestimmter Wille auf der einen Seite (vermittelst des zu einer positiven oder negativen Handlnng vorhandenen Gebots) durch Nothwendigkeit bestimmt, auf der andern aber durch das Nichtvorhandenseyn eines meiner Willen in dieser gebotenen Handlung beschränkenden Verbots; mein Wille für diese bestimmte Handlung frei gelassen wird. In dieser durch die Pflicht negativ bestimmten, aber bedingten und blos relativen Freiheit, besteht nun das von mir sogenannte relative Erlaubtseyn, welches analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs aus jeder Pflicht erfolgt und nur dadurch vorhanden ist, daſs wir die Function der Vernunft, durch welche sie verbietet, von gewissen durch ein Gebot bestimmten Handlungen, abstrahiren. -- Bestimmt nun der Grundsatz der Moral Pflichten, so bestimmt er auch eben dadurch das relative Erlaubtseyn, welches durch die Pflicht und mit derselben gegeben ist. Sagt

die

die Moral: Du sollst, so sagt sie auch eben dadurch: Du darfst. Denn der Satz: ich darf, weil ich soll, ist ein analytischer Satz, und ein Sollen, ohne ein Dürfen (in dem oben bestimmten Sinne,) ist undenkbar.

Der Grundsatz der Moral ist daher entweder kein adäquates Princip (principium adaequatum, domesticum), oder aber das Naturrecht muſs etwas anders, als ein bloſses Erlaubtseyn zu seinem Gegenstande haben. Besteht das Recht, welches das Objekt dieser Wissenschaft seyn soll, in weiter nichts, als in diesem Erlaubtseyn, so ist Naturrecht keine abgesonderte Wissenschaft, so ist es nichts weiter, als ein Theil der Moral, und hat mit ihr zum Theil einerlei Gebiet und einerlei Gränzen. Das Naturrecht darf weder Pflichten, noch auch das Erlaubtseyn, zum Gegenstande haben, das Recht muſs von dem durch das Sittengesetz bestimmten Erlaubtseyn, das rechtlich-mögliche von dem moralisch-möglichen verschieden seyn, oder wir müssen aufhören Systeme des Naturrechts zu erlauben *). --- Ob eine solche Wissen-

*) Ein scharfsinniger Freund sagte mir neulich sehr weise: wenn das Naturrecht nur das

senschaft der Rechte möglich sey, hängt von der Frage ab: Ob *Rechte* möglich und wirklich sind? Und diese Frage wird weiter unten beantwortet werden, wodurch der hier gegebene Begriff des Naturrechts seine volle Rechtfertigung und seine ausführliche Deutlichkeit erhalten wird.

Unterschied des Naturrechts und des positiven Rechts.

Die positive Rechtslehre ist die Wissenschaft der durch den allgemeinen Willen einer bestimmten bürgerlichen Gesellschaft bestimmten Rechte. Es hat mit dem Naturrecht das gemein, daſs es, wie dieses, Rechte zum Gegenstande hat. Wodurch aber wird die philosophische Rechtslehre von der positiven verschieden? —

Durch

lehrt, was erlaubt ist, so soll mich eine Theorie dieser Wissenschaft kein groſses Kopfbrechen kosten. Ich nehme ein Blatt Papier und schreibe darauf: Naturrecht. Siehe die Moral." Nun ist mein ganzes System fertig. ---

Durch die bloſse Form ist die Unterscheidung unmöglich. Denn wäre dies, so müſste die Art, wie einer und derselbe Gegenstand erkannt wird in beiden verschieden seyn, und da die Grundsätze des positiven Rechts a posteriori herausgebracht und höchstens durch Abstraktion des in der Erfahrung durch den allgemeinen Willen bestimmten erzeugt werden, so müſste die philosophische Rechtslehre, wenn sie als abgesonderte Wissenschaft auftreten wollte, eben dieselben positiven und blos durch Erfahrung vorhandenen Grundsätze, a priori herausbringen, und sich mithin dadurch von jener unterscheiden, daſs sie philosophische, jene aber blos historische Erkenntniſs gewährte. Da es aber unmöglich ist, daſs blos und allein von der Erfahrung abhängige (wie z. B. hier Gesetze und Rechte, welche von den nur a posteriori Aeuſserungen des allgemeinen Willens abhangen) a priori zu demonstriren, so kann sich das Naturrecht von der positiven Rechtswissenschaft auf keine Weise durch die bloſse Form unterscheiden. Die Materie selbst muſs zugleich den Unterschied bestimmen. Das Naturrecht kann demnach nicht positive von dem bestimmten allgemeinen Willen eines concreten Staats abhängige Rechte lehren,

son-

sondern es muſs, da es Rechte zum Gegenstande hat und doch eine von der positiven Rechtswissenschaft abgesonderte Wissenschaft seyn soll, solche Rechte lehren, welche nicht durch den Staat gegeben sind, und welches in der Propädeutik der philosophischen Rechtslehre erwiesen wird, durch die vernünftige Natur des Menschen allein ihr Daseyn erhalten haben.

Unterschied des Naturrechts von der Politik und der Philosophie des positiven Rechts.

Wir haben bisher gezeigt, welches der Gegenstand des Naturrechts seyn müsse, wenn es eine von der Moral und dem positiven Rechte verschiedenen Wissenschaft seyn soll. Es wird uns nun leicht seyn zu zeigen, wie sich das Naturrecht von diesen beiden hier genannten Wissenschaften wirklich unterscheide.

Politik ist die Wissenschaft der tauchlichsten Mittel zum Zweck des Staats. Sie unterscheidet sich daher von dem Naturrecht 1) in Hinsicht auf die Form, dadurch,

daſs

dafs sie eine empirische Wissenschaft ist, während das Naturrecht, als Wissenschaft der durch Vernunft erkannten Rechte, nur eine Vernunftwissenschaft aus Begriffen seyn kann. Mittel zu was immer für einen Zweck können nur a priori, durch den von Erfahrung geleiteten Verstand, gefunden werden. Staatsklugheit also, als Wissenschaft der Mittel zu Erreichung des von der Vernunft a priori gesetzten Staatszweckes kann nur eine empirische, eine auf Erfahrung gebaute Wissenschaft seyn, diese Erfahrungen mögen nun entweder aus den Erscheinungen des menschlichen Geistes, oder aus den Datis der Geschichte geholet werden. Das Naturrecht aber ist eine Vernunftwissenschaft, sie holt ihre Sätze nicht erst aus der Erfahrung her, sie leitet sie aus reinen Grundsätzen a priori ab. — Es unterscheidet sich a) das Naturrecht von der Politik durch seinen Inhalt. Die Mittel zum Zweck des Staats machen den Gegenstand der Politik, die Rechte des Menschen, als Zweck des Staats den Gegenstand des Naturrechts aus. Das Naturrecht hat es mit den Rechten selbst, die Politik (mittelbar oder unmittelbar) mit dem Schutz der Rechte zu thun; das Naturrecht schreibt der Politik den

be-

bestimmten Zweck vor, auf den sie hinzuwirken hat; diese giebt die Mittel an, durch welche die Menschenrechte zur Wirklichkeit übergehen können; diese unterstützt jene in der Theorie; jene aber diese in der Praxis.

Philosophie des positiven Rechts besteht in der Prüfung der Rechtmäſsigkeit und Zweckmäſsigkeit, der in einen bestimmten Staat vorhandenen positiven Gesetze. Sie setzt das Naturrecht und die Politik voraus, und ist eine angewandte Wissenschaft von beiden. Das Naturrecht ist eine selbstständige Wissenschaft, und hat es nicht mit Anwendung der natürlichen Rechtslehren, oder den Grundsätzen der Politik, sondern mit den natürlichen Rechten selbst, mit dem Beweis ihres Daseyns überhaupt und der Deduction der besondern Menschenrechte zu thun.

Wir haben unsern Begriff von einer philosophischen Rechtslehre aus den Ansprüchen des gemeinen Menschenverstandes an die philosophirende

Ver-

Vernunft deducirt, und ihn durch Vergleichung mit den Begriffen von andern Wissenschaften vor der Hand gerechtfertiget. Das Naturrecht muſs diese Merkmale haben, wenn es die Anforderungen des gemeinen Menschenverstandes gehörig befriedigen und die ihm von demselben vorgelegten Fragen beantworten will; es muſs endlich so beschaffen seyn, wenn es als eigne Wissenschaft, von den ihm am nächsten liegenden Gebieten der menschlichen Erkenntniſs, nämlich der Moral und dem positiven Rechte geschieden werden soll. Gleichwohl könnte man bei den noch nicht bestimmten Begriffen von dem Recht und seinen Principien, die durchgängige Vollständigkeit unsers Begriffs sehr leicht in Anspruch nehmen, und ihm die gewöhnlichen Begriffe von dem Naturrecht, als einer Wissenschaft der äuſsern Rechte, der Zwangsrechte u. s. w. entgegenstellen, oder aber wenn man unsre Deduction selbst aus was immer für Gründen für unzulässig erklärte, das Recht überhaupt als Gegenstand der Vernunftrechtswissenschaft in Anspruch nehmen. Ich gehe demnach zu einer Prüfung schon vorhandener Begriffe über.

ZWEI-

ZWEITER ABSCHNITT.

Prüfung der bisherigen wichtigsten Begriffe von dem Naturrechte.

I.

Ist Naturrecht die Wissenschaft der Zwangsrechte.

Nichts ist gewöhnlicher bei Bestimmung des Begriffs: Naturrecht, als die Behauptung, dafs das Naturrecht nicht blos Rechte, sondern Zwangsrechte lehren müsse, eine Behauptung, die, so sehr sie auch beim ersten Anblick Wahrheit zu haben scheint, doch, sobald wir sie etwas genauer betrachten, sich in ihrer Blöfse zeigt, und, wenn die Naturrechtslehrer ihr mit mehr Consequenz nachgegangen wären, die philosophische Rechtslehre weiter, als man glauben sollte, von ihrem Ziele hätte abführen können *).

Um

*) Dieser Begriff des Naturrechts hat seinen Ursprung der Herleitung des Rechts aus der Pflicht des Andern zu verdanken. Hier fragte

Um aber diesen Begriff gehörig prüfen zu können, müssen wir uns erst die Frage beantworten: was wir uns bei demselben zu denken haben? Der Ausdruck: Zwangsrecht ist zweideutig, und heifst entweder ein Recht, den andern nach Naturgesetzen zu behandeln, oder ein Recht überhaupt, in wie ferne dasselbe, um wie Hufeland *) zu reden, mit einem Recht zum Zwange verbunden ist.„

Soll das Naturrecht Zwangsrechte in dem ersten Sinne lehren — wie dies offenbar die Absicht mehrerer Philosophen ist — so wird es auf eine zu enge Sphäre eingeschränkt, und nur der kleinste Theil von dem, was in den Lehrbüchern des Naturrechts gewöhnlich vorgetragen wird, verdient den Namen dieser Wissenschaft. Gewifs ist es, dafs nicht alle Rechte Zwangsrechte sind, dafs das

man: welche Pflichten darf ich erzwingen und wie weit darf ich *sie* erzwingen? — Nichts ist daher natürlicher, als dafs man das Naturrecht zur Wissenschaft der Zwangsrechte, oder wie Ulrich will, der äufsern Gränzen des Zwanges machte.

*) Naturrecht n. A. §. 28. n. 2.

das Recht überhaupt als Gattung, das Zwangsrecht nur als Art unter sich enthält und der gröſste Theil der Rechte, welche unter dem Rechte überhaupt enthalten sind, aus Nichtzwangsrechten bestehet. Mit welchem Rechte nun wollen wir die Nichtzwangsrechte aus dem Naturrechte ausschlieſsen? Ist das Naturrecht, wie doch selbst die Vertheidiger jener Behauptung zugeben, Wissenschaft der natürlichen Rechte, so muſs es alle Rechte lehren, die durch die Vernunft vorhanden sind, es muſs weder blos Nichtzwangsrechte, noch auch Zwangsrechte allein lehren, und diejenigen geben einen zu engen Begriff von demselben, welche es uns durch die Wissenschaft der Zwangsrechte bestimmen, und unter Zwangsrechten eine besondere Art von Rechten verstehen. —

Wollen sie aber die Lehren von den Zwangsrechten als eine besondere Wissenschaft abhandeln, für die Nichtzwangsrechte eine eigne Wissenschaft bestimmen, und für jene den Namen Naturrecht allein aufbehalten, so wäre in Betracht der Rechtmäſsigkeit eines solchen Verfahrens folgendes wohl zu erwägen. — 1) Macht die Lehre von den Zwangsrechten nur einen sehr kleinen Theil der Rechtslehre

lehre aus, und es würde sich durchaus nicht der Mühe verlohnen, für sie eine besondere Wissenschaft zu errichten. Es kommt alles auf Bestimmung des Rechts überhaupt und der Nichtzwangsrechte an. Wir wollen wissen, was wir überhaupt für Rechte 'als Menschen haben, und wissen wir dies, so wissen wir auch, dafs wir das Recht haben, diese Rechte mit Gewalt durchzusetzen, und zwar auf eine jede Weise, wodurch die Ausübung unsrer Rechte möglich wird. Der Satz: Du hast ein Recht zu jedem Zwange, welcher eine Bedingung der Ausübung deiner Rechte ist, ist der Grundsatz der Zwangsrechte, aus dem sich alle diese Rechte mit der gröfsten Leichtigkeit deduciren lassen. Er bestimmt im allgemeinen die rechtmöglichen Arten des Zwangs, und hiedurch die allgemeinsten Zwangsrechte, die bei weitem nicht eine so grofse Sphäre beschreiben können, als dafs man für sie eine besondere Wissenschaft zu errichten brauchte, oder richtiger gesagt, deren viel zu wenig sind, als dafs für sie eine besondere Wissenschaft errichtet werden könnte. 2) Hängen die Zwangsrechte so innig mit den Nicht-Zwangs-Rechten zusammen, dafs eine Trennung unmöglich, oder doch im höchsten Grade unnatürlich

türlich ist. Zwangs - Rechte können auf keine Weise unabhängig von Nicht - Zwangs - Rechten erwiesen werden; sie setzen das Daseyn von diesen nothwendig voraus, und können ohne sie nicht vorhanden seyn. Mit und durch Rechte überhaupt sind auch Zwangsrechte gesetzt, diese sind absolut nothwendige Folge von jenen, und verhalten sich zu ihnen wie Folge zum Grund und wie Wirkung zur Ursache. Jedes Recht begründet Zwangsrechte, und mit dem Daseyn von jenen sind auch diese gesetzt. Wir können sie daher unmöglich aus einander reifsen. Sie sind innig verknüpfte Theile des in dem menschlichen Geiste vorhandenen Systems der Rechte.

Allein dies hat auch wirklich noch kein Naturrechtslehrer, so viele mir auch bekannt sind, gewollt. Sie lehren insgesamt nicht blos Zwangsrechte, sondern auch Nicht - Zwangsrechte in ihrer Wissenschaft; der Grundsatz, mit dem sie ihr System begründen, ist wenigstens der Absicht nach, auf Rechte überhaupt gerichtet, und man sieht es ihrem ganzen Systeme nicht an, dafs es den Begriff des Naturrechts als einer Wissenschaft der bloſsen Zwangsrechte an seiner Spitze hat —

eine Erscheinung, die ich mir nicht anders, als dadurch erklären kann, daſs sie ihrem deutlich gedachten Begriff in der Anwendung desselben untreu geworden sind.

Soll das Naturrecht Zwangsrechte in der letztern Bedeutung zum Gegenstände haben, soll es nur in so fern Zwangsrechte lehren, als mit jedem Recht auch Rechte zum Zwange nothwendig verbunden sind, so scheint es, als wenn sich gegen diese Behauptung nur wenig einwenden lasse. Denn alsdenn wird nicht blos eine besondere Art von Rechten dem Naturrechte zum Objekt gesetzt; es umfaſst dann so, wie nach unserer Bestimmung, alle natürlichen Rechte, die Zwangsrechte, so wie die Nichtzwangsrechte. Aus jedem Rechte entspringen Zwangsrechte, und selbst das eigentlich so genannte Zwangsrecht ist wieder mit einem Zwangsrechte verbunden. Wollen wir daher jedes Recht, in wie ferne es mit einem Zwangsrechte (in eigentlicher Bedeutung) verbunden ist, ein Zwangsrecht nennen, so können wir wohl von dem Naturrechte sagen, daſs es Zwangsrechte lehren müsse. Allein 1) geben wir hiedurch zu Miſsverständnissen Veranlassung, verwirren den Sprachgebrauch,

gebrauch, und legen ohne Grund zwei ganz verschiedenen Begriffen einerlei Namen bei. Der Sprachgebrauch bestimmt für die Rechte, welche Zwang zur Materie haben, den Namen Zwangsrechte, für die Rechte, in wie ferne sie etwas andres als Zwang zur Materie haben, den Ausdruck Nicht-Zwangsrechte, für das Recht überhaupt als Gattung, den Namen Recht schlechthin. Mit welchem Rechte nun wollen wir der Gattung den Namen der Art beilegen, da doch der Sprachgebrauch für die Bezeichnung beider hinlänglich gesorgt hat? Wie wollen wir denn das Zwangsrecht in eigentlicher Bedeutung bezeichnen, wenn wir schon dem Recht im allgemeinen diesen Namen beigelegt haben? Selbst Worte sind in der Philosophie nicht gleichgültig. „Man glaubt zwar, spricht Bako, die Vernunft führe die Herrschaft über die Worte. Allein die Worte üben nicht weniger ein Gegenrecht an dem Verstande aus.„ a) — Erklären wir das Naturrecht durch die Wissenschaft der Zwangsrechte, und verstehen wir unter diesen, Rechte, mit welchen ein Recht zum Zwange verbunden ist, so könnte dies leicht die Meinung veranlassen, als wenn es Rechte gäbe, die nicht mit Zwangsrechten verbunden wären,

und das Naturrecht blos auf jene eingeschränkt sey. Ist ein jedes eigentliches Recht, wie das wirklich der Fall ist, mit einem Recht zum Zwange verbunden, wozu ist es denn nothwendig, jene Bestimmung zum Begriff des Rechts hinzuzufügen? Wir fügen eine Bestimmung zu einem Begriffe, wenn die Bestimmung das Prädikat ist, wodurch unser Begriff von andern Arten der Gattung unterschieden werden kann. Giebt es nun etwa Rechte, die nicht mit einem Recht zum Zwange verbunden wären, und sehen wir uns etwa dadurch genöthigt, den Gegenstand des Naturrechts durch den Begriff des Zwangs zu determiniren? — Die so genannten unvollkommnen Rechte, die aus einer falschen Deduction des Rechts, nämlich aus der relativen, die das Recht aus der Pflicht des andern herleitet, entsprungen waren, sind schon längst aus dem Gebiet der Rechte verwiesen und dieses Namens für durchaus unwürdig erklärt worden. Jedes Recht begründet Zwangsrechte, darin besteht sein Wesen, ohne welches es aufhört ein Recht zu seyn. Es kann kein Recht durch Vernunft geben, ohne dieses Prädicat. Wollten wir etwa sagen, die Hinzufügung dieser Bestimmung erhöhe die Deutlichkeit des Begriffs,

in

in wie ferne durch dasselbe zugleich ein Merkmal des Merkmals dem Begriff beigefügt werde, so bemerke ich 3) dafs diese Vollständigkeit gerade ein Fehler ist, der wider die ersten Regeln einer Definition begangen wird. Eine Definition soll uns den deutlichen Begriff von einer Sache geben. Dazu gehört, dafs sie die innere und nothwendige Merkmale, welche in dem zu bestimmenden Begriffe enthalten sind, und wodurch der Gegenstand von andern unterschieden ist, mithin die nächste Gattung und den nächsten Unterschied angebe. Es wird daher zu einer Definition nichts weiter gefordert, als dafs die in dem Begriffe dunkel gedachten Merkmale klar werden. Machen wir die Merkmale der Merkmale klar, so machen wir die Merkmale deutlich, und unser Begriff gelangt zu einer ausführlichen Deutlichkeit, die, wenn sie in der Definition selbst vorkommt, dem eigentlichen Charakter derselben zuwider ist, da sie nicht einen ausführlich-deutlichen, sondern blos einen deutlichen Begriff zum Zweck und blos Merkmale des Subjekts, nicht aber Merkmale der Merkmale anzugeben hat. Die ausführliche Deutlichkeit gehört nicht für die Bestimmung selbst; sondern für die Entwickelung derselben. — Wir

irren

irren daher sehr, wenn wir dadurch, dafs wir mit dem Begriffe des Rechts, als einem Merkmale des Natur-Rechts, schon ein Merkmal verknüpfen, das in ihm enthalten ist, (nämlich das Merkmal, dafs jedes Recht Zwangsrechte begründe), unsrem Begriff von dem Natur-Recht eine lobenswürdige Vollständigkeit zu geben hoffen. Der Satz, jedes Recht ist ein Zwangsrecht, der den Ausdruck Zwangsrechte (im uneigentlichen Sinne) in sich enthält, kann zu einer Entwickelung des Begriffs: Naturrecht, nicht aber zu einer Bestimmung desselben gehören, und ist ganz aufserwesentlich bei der blofsen Deutlichkeit des Begriffs, welche allein uns eine Definition gewähren soll.

2.

Ist Naturrecht die Wissenschaft der *äufsern* Rechte?

Das Naturrecht ist eine mit der Moral so innig verwandte Wissenschaft, die Begriffe des Rechts sind mit denen des Erlaubten, die Begriffe des rechtlich-möglichen, mit denen des moralisch-möglichen, so scheinbar identisch, dafs ohne vor-

her-

hergegangene mühsame Versuche, die Verwechselung des Natur-Rechts mit der Moral eine beinahe unausbleibliche Verwirrung der philosophirenden Vernunft seyn mufste. Daher wurde auch das Gebiet des Naturrechts mit dem Gebiete der Moral, nicht allein von den frühern Lehrern jener Wissenschaft verwechselt, sondern auch selbst die scharfsinnigsten Pfleger derselben in der Kantischen Epoche machen sich offenbar dieser Verwirrung schuldig, und glauben Systeme des Naturrechts zu erbauen, während sie nur ein Gebäude der Moral errichten, dem sie den Namen: Naturrecht beilegen. Sie leiten das Recht, welches sie jedem Naturrecht zum Gegenstande setzen, aus dem Sittengesetze her, in wie ferne es für den Berechtigten selbst verbindlich ist. Sie müssen daher das Recht mit dem Erlaubtseyn, welches durch das Sittengesetz begründet wird, für identisch halten, und können darum das Naturrecht weder in Hinsicht auf seinen Gegenstand überhaupt, noch auch in Hinsicht auf den Inhalt seiner Lehrsätze von der Moral unterscheiden. Denn das, was sie für Recht ausgeben, (das Erlaubtseyn) wird schon in der Moral abgehandelt, und das, was den Inhalt des Rechts ausmacht, mufs nothwendig mit der

Moral

Moral gleichen Schritt halten. Es giebt dann nur solche Rechte, welche mit dem Sittengesetz (positiv oder negativ) übereinstimmen und — Moral ist mit dem Naturrecht eine und dieselbe Wissenschaft.

Diesem Irrwege glauben andere nicht anders, als durch Behauptung eines fori externi, welches sie für das Gebiet des Naturrechts erklären, im Gegensatze von einem foro interno, welches die Sphäre der Moral ausmachen soll, ausweichen zu können. Sie sind mit jenen darüber einverstanden, daſs es Rechte gebe, die von dem Sittengesetze in dem Berechtigten selbst abhängig seyen, behaupten aber, daſs diese sogenannten innern Rechte nur der Moral, nicht aber dem Naturrechte angehörten, und dieses, wenn es eine von der Moral abgesonderte Wissenschaft seyn solle, blos äuſsere Rechte lehren müsse. Diese Behauptung, von der man die ersten Keime in Gundlings System des Naturrechts findet, die nachher verschiedentlich modificirt und in den neuesten Zeiten auf die ihr nur immer möglichen letzten Gründe zurückgeführt worden ist, stützet sich nach der Theorie der kritischen Pfleger des Naturrechts, auf die

Her-

Herleitung des Rechts aus dem Sittengesetz, in wie ferne es nicht für den Berechtigten an sich, sondern für Andere Verbindlichkeit hat. Aeufsere Rechte sind ihnen nämlich solche, welche durch das Sittengesetz, in wie ferne es andern obliegt, gegeben sind, innere Rechte aber solche, welche aus dem Sittengesetz in dem Berechtigten an sich, herfliefsen. Die Sphäre nun, welche durch die Summe, der von dem Sittengesetze des andern abhängigen Rechte bestimmt wird, macht das forum externum aus, und gehört einzig und allein dem Naturrecht; die Sphäre aber, welche durch die aus dem Sittengesetze in mir abgeleiteten Rechte bestimmt wird, macht das forum internum aus, und gehört in das Gebiet der Moral.

Gewifs ist es, dafs, sobald wir die Rechte aus dem Sittengesetze herleiten und das Sittengesetz in dem Berechtigten an sich für eine Quelle von Rechten erklären, diese Theorie der einzige mögliche Weg ist, auf welchem das Naturrecht die Würde einer eignen und nicht blos dem Namen nach von der Moral unterschiedenen Wissenschaft behaupten kann. Denn es wird alsdenn das Naturturrecht 1) in Hinsicht seines Gegenstandes überhaupt

haupt von der Moral geshieden, in wie ferne ihm eine ganz andere Art von Rechten, ein eignes Forum und abgesondertes Gebiet angewiesen wird, 2) in Hinsicht auf den Inhalt seiner Lehrsätze, in wie ferne die Materie der Rechte, mit dem Gesetzmäſsigen und gesetzlichen, nicht, wie bei der entgegenstehenden Theorie durchgängig übereinstimmen und gleichen Schritt halten muſs, sondern vermittelst der Herleitung aus dem Sittengesetz des Andern sich mit dem moralisch - möglichen nicht übereinstimmende Rechte deduciren lassen, und hiedurch dem Naturrecht eine gröſsere Sphäre als der Moral angewiesen wird.

Geben wir daher jene Voraussetzung zu, daſs nämlich das Sittengesetz Rechte begründe, und daſs vom Sittengesetze in mir abhängige Erlaubtseyn Rechte ausmache, so müssen wir das Naturrecht durch die Wissenschaft der äuſsern Rechte bestimmen und zugeben, daſs unserer oben vorgelegten Definition dieser Wissenschaft ein wesentliches Prädikat fehle, wodurch es sich allein von der Moral unterscheiden könne.

Aber

Aber gesetzt:

1) dafs jede Deduction der Rechte aus dem Sittengesetz des Andern irrig ist,

2) dafs eben so wenig aus dem Sittengesetz des berechtigten Subjekts an sich Rechte hergeleitet werden können,

3) dafs der Begriff des Rechts von dem Erlaubten, als einer durch das Sittengesetz in mir negativ - bestimmten Freiheit durchaus verschieden sey, und das moralisch - mögliche als solches durchaus nicht das Wesen irgend eines Rechts ausmache,

4) dafs alles Recht von einem ganz andern Princip, als dem Sittengesetz abhängig und das Wesen des Rechts von dem Wesen des moralisch - erlaubten durchaus verschieden sey,

5) dafs sich schlechthin äufsere, d. h. solche Rechte, welche mit dem moralisch - möglichen nicht übereinstimmen, aus einem und demselben Princip, wie die inneren mit dem moralisch - möglichen übereinstimmenden Rechte, deduciren lassen, und

6) dafs sich die äufsern Rechte von den innern, nicht in Hinsicht ihres verschiedenen Princips, sondern nur in Hinsicht auf ihren Inhalt, ob sie nämlich mit dem moralisch-möglichen übereinstimmen, oder nicht übereinstimmen, unterscheiden.

Dieses alles vorausgesetzt, so würde folgen, dafs das Naturrecht nicht durch eine Wissenschaft der blos äufsern Rechte, sondern der Rechte überhaupt bestimmt werden müsse. Denn sind alle Rechte dem Wesen nach von dem moralisch-möglichen als einem Gegenstand der Moral unterschieden, und lassen sich schlechthin äufsere Rechte mit den innern aus einem und demselben Princip deduciren, so ist das Naturrecht dadurch, dafs wir es durch die Wissenschaft der Rechte überhaupt bestimmen, von der Moral streng unterschieden, 1) durch seinen Gegenstand überhaupt, in wie ferne es Rechte lehrt, nnd 2) durch das weitere Gebiet, welches durch diesen Gegenstand dem Naturrechte eingeräumt wird, indem nach Auffindung des wahren Princips der Rechte nicht blos innere, sondern auch äufsere Rechte auf demselben Wege sich ergeben. Können wir nun jene

Vor-

Voraussetzungen erweisen, wie sie werden erwiesen werden, so haben wir in diesem Beweis auch den vollgültigen Grund gefunden, warum das Naturrecht nicht durch eine Wissenschaft der blos äufsern Rechte überhaupt bestimmt werden müsse.

Wir mögen alsdenn unter äufsern Rechten verstehen was wir wollen, so dürfen sie nicht als Merkmal in den Begriff des Naturrechts aufgenommen werden. Verstehen wir unter diesem Ausdruck Rechte überhaupt, in wie fern sie von dem Sittengesetz in dem Bewufstseyn des Nicht-berechtigten abhängen, so ist er darum zu Bestimmung des Begriffs: Naturrecht untauglich, weil die Voraussetzung einer solchen Quelle der Rechte, eine irrige Voraussetzung ist. Verstehen wir darunter nur solche Rechte, welche dem Sittengesetz widersprechen, so kann dieser Begriff darum nicht als Merkmal aufgenommen werden, weil alsdenn unser Begriff zu eng seyn würde, und nicht den gesammten Gegenstand des Naturrechts, welcher in blos äufsern Rechten nicht besteht, umfassen könnte.

Ob wir Gründe zu jenen Voraussetzungen haben? — Dies werden die Untersuchnngen über den Grund des Rechts und den Begriff desselben zur Genüge lehren. Vor jetzt ersuchen wir die Leser, diese Voraussetzungen als Voraussetzungen gelten zu lassen, und unsern Begriff von der Wissenschaft der Rechte in diesem Betracht wenigstens problematisch anzunehmen.

3.

Ist das Naturrecht die Wissenschaft der vollkommnen Pflichten und vollkommnen Rechte?

„Wenn man, sagt Herr Schmalz *), die verschiedenen Darstellungen des Naturrechts in einen Begriff vereinigen will: so scheint es die Wissenschaft der äufsern vollkommnen Rechte und Pflichten und ihrer Modificationen in den einzelnen Verhältnissen, so fern sie aus der Vernunft und dem Begriffe dieser Verhältnisse erkannt werden. Mit Unrecht nennt man

es

*) Reines Naturrecht. 2. A. — Ueber die Form des Naturrechts.

es aber die Wissenschaft der Rechte allein, als ob die Pflichten in die Moral allein gehörten. Denn der Mensch hat ja sein Urrecht selbst nur dadurch, daſs alle die Urpflicht haben, ihn nicht wider seinen Willen zu bestimmen. Die Pflicht ist der Grund des Rechts und das Princip des Rechts nicht erlaubend, sondern verbietend. Es geht also von Pflichten sogar aus. Der Moral bleiben also, die man ihr bisher immer gab, die innern und die unvollkommnen Pflichten.„

Ohne es als einen wichtigen Grund gegen diese Behauptung anzuführen, daſs der Grundsatz der Moral vollkommne und unvollkommne Pflichten bestimme, daſs die Theilung des Gebiets der Moral, und die Vereinigung zweier so ganz verschiedener Systeme, wie das System der Pflichten und Rechte ist, gegen die Einheit und Harmonie der Wissenschaften verstoſse, bemerke ich nur folgendes.

1) Wenn wir auch den Vertheidigern der relativen Rechtsdeduction die Wahrheit ihrer Behauptungen zugeben wollen, wenn wir ihnen auch zugestehen, daſs die Pflichten Grund der Rechte seyen,

seyen, und das Naturrecht von jenen ausgehen müsse, so brauchen wir ihnen doch nicht die Folge, nämlich daſs das Naturrecht Pflichten und Rechte zugleich lehren müsse, zuzugeben. Sie geben ein von dem System der Pflichten abgesondertes, obgleich in Hinsicht auf die Begründung von diesen abhangiges System der Rechte zu. Sie wollen Rechte in dem Naturrechte lehren, behaupten aber, daſs diese Rechte nicht allein mit den Pflichten zusammenhängen, sondern auch von ihnen abhängen. Gut! — Müssen sie aber darum Rechte und Pflichten zugleich lehren? muſs darum das System der vollkommnen Pflichten mit dem Systeme der Rechte Gegenstand einer und derselben Wissenschaft seyn, weil dieses durch jenes begründet wird? Macht das System der Rechte darum weniger ein besonderes System aus, weil es mit dem Systeme der Pflichten zusammenhängt, und in Hinsicht auf sein Daseyn von ihm abhängt? Die philosophische Religionslehre setzt auch die Moral voraus, wird auch durch sie begründet, wer wird aber darum behaupten, daſs Moral zu der Religionslehre oder diese zu jener gehöre? —

Jene

Jene Behauptung des Herrn Schmalz würde denn noch eher unsern Beifall verdienen, und die Nothwendigkeit, vollkommne Pflichten zugleich mit vollkommnen Rechten in dem Naturrechte zu lehren, mit einem gröſsern Schein der Wahrheit einleuchten, wenn jedes einzelne Recht, ohne die Aufstellung der ihm gegenüberstehenden und dasselbe begründeten Pflicht nicht erwiesen werden könnte, und wir, um zu zeigen, wie der Mensch dieses oder jenes Recht habe, vorerst zeigen müſsten, wie die Andern, in wie ferne sie nicht als berechtigte Subjekte betrachtet werden, die Pflicht haben, diese oder jene Handlung, welche die Materie des zu erweisenden Rechts ausmachen sollte, nicht zu hindern. Wäre dies nach der relativen Rechtsd luction der Fall, so könnten freilich vollkommne Pflichten in dem Naturrechte gelehrt werden und die Behauptung: vollkommne Pflichten müssen aus der Moral ausgeschlossen werden, würde gegründeter scheinen müssen. Aber dies ist eine Voraussetzung, die in der That nicht statt findet. Wenn auch das Recht aus der gegenüberstehenden Verbindlichkeit entspränge, so bedürfen wir doch in dem Naturrecht nicht jeder einzelnen Pflicht zum Beweis der Rechte. Diese

würden von einem Grundsatz hergeleitet werden, der nur Rechte begründete, der aber freilich aus dem Grundsatz der vollkommnen Pflichten deducirt werden müſste. Und so finden wir es auch wirklich in den Lehrsystemen der Vertheidiger der relativen Rechtsdeduction. Sie zeigen nicht erst, daſs der andere die Pflicht habe, mich an einer gewissen Handlung nicht zu hindern, um zu zeigen, daſs ich zu dieser Handlung ein Recht habe. Sie leiten das Recht aus einem Rechtsgrundsatz ab, und diesem aus dem Grundsatz der Moral. Die Ausführung und Darstellung der Pflichten, die aus dem Grundsatz der vollkommnen Verbindlichkeit flieſsen, liegen daher auſserhalb den Gränzen des Naturrechts und machen den Gegenstand einer andern Wissenschaft aus. —

„Aber der Grundsatz des Naturrechts ist doch ein Pflichtsatz, ein Satz der vollkommne Pflichten begründet, folglich muſs auch das Naturrecht vollkommne Pflichten lehren „

Wenn man sich freilich im Voraus vorsetzt, Pflichten in dem Naturrechte lehren zu wollen, und den Satz der Pflichten Grundsatz des Naturrechts

rechts nennen will, so hat es mit dieser Folgerung seine Richtigkeit. Sonst aber wird durch jenen Einwurf gar nichts bewiesen. Man verwechsele den Satz, der an der Spitze des Naturrechts steht, nicht mit dem Grundsatz des Naturrechts, nicht den Satz, der den Grundsatz der Rechte begründet, mit dem Grundsatz der Rechte selbst. Der höchste Satz in dem Naturrechte ist freilich nach der relativen Rechtsdeduction ein verbietender Satz, mithin ein Satz, der vollkommene Pflichten begründet; aber er ist darum noch nicht Grundsatz der Rechte selbst; er ist blos ein Satz, durch den wir den dem Naturrechte eigenthümlichen Grundsatz begründen, mithin blos ein Lehrsatz, welcher in einer andern Wissenschaft einheimisch ist, und den wir ihr darum abborgten, um einen in unsrer Wissenschaft einheimischen Grundsatz zu erweisen.

2) Ist auch die Theorie der Rechte, welche auf die Pflichten des Nichtberechtigten gegründet wird, eine falsche, nicht haltbare Theorie. Das Recht entspringt nicht aus der Pflicht des Andern, es setzt diese nicht voraus, wird durch sie nicht begründet, sondern steht unabhängig von voll-

kommnen Verbindlichkeiten fest, und ist in dem Berechtigten an sich und durch dasselbe vorhanden. Diese Behauptung, für welche man in der Folge den Beweis finden wird, rechtfertiget am sichersten unsere Definirion von dem Naturrechte als einer Wissenschaft der blofsen Rechte, indem sie die Unbrauchbarkeit der Zwangspflichten zum Erweis der Rechte zeigt, und die Selbstständigkeit des Systems der Rechte darthut.

4.

4) Ist das Naturrecht die Wissenschaft der (durch den Staat) möglichen oder nothwendigen Rechte.

„Untersucht die Rechtslehre nur, was vermöge der Moral ein Recht seyn kann, und was wegen der Verhältnisse, in welche die Menschen treten mussen, um bei der Entwickelung ihrer Kräfte am friedlichsten und glücklichsten mit einander zu leben, dafür erkannt werden soll, so heifst sie Naturrecht; bestimmt sie, was in einem Staat dafür erkannt wird, so heifst sie Rechtsgelahrtheit.„

Dieser

Dieser Meinung ist Ehrhard *). So sehr ich auch den Scharfsinn und die Originalität die-
ses

*) Ueber das Recht eines Volks zur Revolution. Eben dieser Meinung ist auch der scharfsinnige Flatt, der aber diese Meinung mehr in der Form eines Einfalls, als einer Behauptung vorträgt. — „Könnte man nicht vielleicht, sagt er S. 110., Revision des Naturrechts, das sogenannte Naturrecht, in ein Zwangsrecht verwandeln, das sich blos auf Staaten und auf solche Gesellschaften, die unter dem Schutz und unter der Aufsicht des Staats stehen, erstreckte? Könnte man nicht statt des gewöhnlichen Naturrechts eine Wissenschaft bilden, die für das bürgerliche Recht, und für das Recht besonderer Gesellschaften im Staat, ohngefähr das wäre, was Ontologie für die Metaphysik, oder was Kosmologie und Peumatologie für die Physik und Psychologie ist? Könnte man nicht eine Wissenschaft bilden, deren Gegenstand allgemeine Entscheidung der Frage wäre: Welche Pflichten kann der Gesetzgeber eines Staats, welche Pflichten soll er für Zwangspflichten erklären, und welche Pflichten müssen sol-

ses fürtreflichen Mannes schätze, so gestehe ich dennoch, daſs ich hier die Gründlichkeit und einen strengen Zusammenhang des Beweisenden mit dem Beweis vermisse. Er entwickelt den Begriff des Rechts aus dem Sprachgebrauch, und nachdem er in dem Ausdruck: *ein* Recht, eine Beziehung auf das positive Recht gefunden zu haben glaubt, und in dem Recht mehr als ein bloſses Erlaubtseyn enthalten sieht, bestimmt er ein Recht durch eine positive gesetzliche Anerkennung einer unbeschränkten Willkühr in gewissen durchs Gesetz bestimmten oder von derselben nicht besonders ausgenommenen Fällen. Die Reihe seiner Gründe ist, wo ich ihn anders richtig verstanden habe, diese.

Der Ausdruck: *ein* Recht und *das* Recht, darf nicht mit dem Ausdrucke: recht schlechthin verwechselt werden. Denn Recht bedeutet nur ein bloſses Erlaubtseyn durch das Sittengesetz. In dem

che Gesellschaften, die zu besondern Zwecken sich im Staate selbst zusammen vereinigen, als Zwangspflichten betrachten u. s. w.

dem Ausdruck: *ein* Recht und: *das* Recht liegt aber mehr als dies. In dem erstern liegt gesetzliche Anerkennung, in dem lezten wird gesagt, daſs etwas, was überhaupt für recht gehalten wird, einem insbesondere zugestanden werde. Da nun aus dem Sittengesetze blos ein Erlaubtseyn, das was recht ist, entspringen kann, so ist es dem Naturrecht unmöglich Rechte zu lehren. Rechte können nur durch eine positive Gesetzgebung entstehen, und das Naturrecht kann blos die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Rechte lehren.

Herr Ehrhard ist bei dem Beweise seines Satzes von einem Punkte ausgegangen, von dem man, wie jeder Denker leicht eingestehen wird' sobald es auf ein gründliches Raisonnement ankommt, durchaus nicht ausgehen darf. Sein Begriff vom Naturrecht stützet sich einzig und allein auf seinen Begriff von einem Rechte, und diesen bestimmt er blos durch den Sprachgebrauch. — (So sehr ich auch überzeugt bin, daſs man bei Bestimmung selbst spekulativer Begriffe von dem Sprachgebrauch ausgehen könne und oft ausgehen müsse; daſs man ihn zum Führer und Wegweiser

weiser auf dem dunklen Pfade der Spekulation gebrauchen könne und seiner oft bedürfe: so bin ich doch auch eben so fest überzeugt, daſs er zur völligen Bestimmung spekulativer Begriffe schlechterdings unzureichend sey, und wir unserer Pflicht als Philosophen kein Genüge leisten, wenn wir uns ihm blindlings überlassen und alles nur durch ihn sehen wollen. Die Merkmale, die in dem Begriff des Rechts oder der Pflicht als Gegenständen der Spekulation enthalten sind, befinden sich auch in diesen Begriffen, in wie ferne sie der gemeine Menschenverstand denkt. Aber der Menschenverstand denkt sich diese Merkmale nur dunkel, und dieses Dunkel muſs durch Spekulation aufgehellet werden, wenn die Merkmale Merkmale eines philosophisch-gültigen Begriffs seyn sollen. — Lassen wir den Menschenverstand bei Bestimmung unserer Begriffe allein reden, suchen wir die Merkmale derselben, blos mit Hülfe der Reflexion aus dem Sprachgebrauch und dem Gefühl zu entwickeln, so öfnen wir dem Irrthume Thor und Thür, entwickeln entweder zu viel oder zu wenig, oder da wir keine feste Stütze haben, werden verführt, dem Menschenverstande etwas ganz anderes, als es wirklich gesagt

sagt hat, in dem Mund zu legen. Und wie wollen wir denn unserm Begriff rechtfertigen, wenn man seine Richtigkeit in Anspruch nimmt? Doch wohl nicht dadurch, daſs wir uns auf den gemeinen Menschensinn berufen? denn es wird ja gezweifelt, daſs dieses oder jenes Merkmal in dem Begriffe liege, und behauptet, daſs wir nicht recht gesehen haben. Wir müssen daher zu höhern Gründen unsre Zuflucht nehmen, wir müssen auf dem Wege der Spekulation zeigen, daſs diese oder jene Merkmale wirklich in dem Begriffe liegen und liegen müssen, wenn unsre Bestimmung philosophische Gewiſsheit haben soll. — Gefühl also und Sprachgebrauch können uns nur zu Führern, nicht zu Gesetzgebern dienen; wir können bei Bestimmung eines philosophischen Begriffs von ihnen ausgehen, können ihn aber durch sie nicht selbst bestimmen; sie können uns andeuten, was wohl in dem Begriffe liegen möge, aber nicht sagen, was wirklich in ihm liege; können der Spekulation auf dieses oder jenes Merkmal eine bestimmte Richtung geben, diese aber nicht ganz entbehrlich machen.

So

So viel im Allgemeinen über den Weg, auf dem Herr Ehrhard zu seinem Begriff von einem Rechte und vermittelst dieses, zu seinem Begriffe von dem Naturrechte gelangt ist!

Er unterscheidet ein Recht und das Recht, und glaubt zu diesem Unterschiede den Grund in dem Sprachgebrauche zu finden. Dies scheint mir aber mehr scharfsinnig als gründlich bemerkt zu seyn Der Sprachgebrauch macht zwischen diesen Ausdrücken keinen bestimmten Unterschied; wir sagen bei einem und demselben Gegenstande bald, ich habe ein Recht, bald aber, ich habe das Recht, und es giebt daher für uns einen Grund, jedem von diesen Ausdrücken eine besondere Sphäre anzuweisen. Ich kann, ohne den Sprachgebrauch zu beleidigen, sagen: ich habe das Recht, mein Leben zu erhalten, und, ich habe ein Recht, mein Leben zu erhalten; ich habe das Recht, Brandtewein zu brennen, und ich habe ein Recht, Brandtewein zu brennen *). Der einzige aber, in der Sache gar nichts ändernde,

*) Dies ist ein Beispiel, dessen sich Herr Ehrhard selbst bedient hat.

de, Unterschied zwischen diesen beiden Ausdrücken liegt darin, daſs es dem Sprachgebrauch zuwider ist, zu sagen: das Recht auf eine Sache haben, und man nur zu sagen pflegt, ein Recht auf eine Sache haben. Im Uebrigen werden die Ausdrücke promiscue gebraucht, und man mag das: ein und: das, so lange betrachten und vergleichen, wie man will, so wird man es nirgends so bedeutend finden, daſs es den ganzen Begriff einer Sache umgestalten könnte.

Herr Ehrhard behauptet ferner: daſs in der Redensart: er hat ein Recht, die Beziehung auf das positive Recht völlig klar sey, und in dem Ausdruck: er hat das Recht, gesagt werde, daſs etwas das überhaupt für recht gehalten wird, einem insbesondere zugestanden werde. — So willkührlich die Unterscheidung zwischen ein Recht und: das Recht überhaupt ist, eben so willkührlich (wenn nicht noch willkührlicher) ist, das Verfahren, mit welchem dieser Sinn jenen Redensarten untergeschoben wird. Mir ist es, so lange ich auch den Ausdruck: ein Recht betrachtet habe, nicht klar geworden, daſs er sich blos auf das positive Recht beziehe. Eben so wenig

nig leuchtete es auch einem Recensenten in dem Niethammerischen Journal *) ein, wenn er bei dieser Stelle bemerkt, dafs der Ausdruck: ein Recht, sich nicht blos auf das positive, sondern auch auf das natürliche Recht beziehe. — Was von diesem Ausdrucke gesagt wurde, gilt auch von dem andern, bei dem der ihm untergelegte Sinn, mit eben so geringer Klarheit hervorleuchtet.

Wenn Herr Ehrhard behauptet, dafs in dem Begriffe: Recht, mehr als ein bloßes Erlaubtseyn liege, so stimme ich ihm darin sehr gerne bei, und freue mich innigst, einen so scharfsinnigen Mann in einer so wichtigen Behauptung mit mir übereinstimmend zu finden. Aber wenn er dieses: Mehr, in eine durch positive Gesetze bestimmte Sanktion setzt, (denn dies versteht er doch darunter, wenn er von einer gesetzlichen Anerkennung redet,) so wird ihm wohl niemand beistimmen können. Ich suchte vergebens nach einem Grund zu dieser Folgerung. Sollte dieser Grund

*) In der Recension der Schrift des Herrn Ehrhard: über das Recht zur Revolution.

Grund etwa in dem liegen, was er über den Ausdruck: ein Recht, gesagt hat? Allein, gesetzt auch, es hätte mit der Beziehung dieses Ausdrucks auf das positive Recht seine Richtigkeit, wie es sie doch wirklich nicht hat, so könnte uns gleichwohl der Sprachgebrauch allein nicht zu einer so wichtigen Folgerung berechtigen. Wir können und müssen bei einer jeden philosophischen Wahrheit, vorzüglich aber bei einer so wichtigen, sowohl theoretisch als auch praktisch interessanten Wahrheit, einen strengen Beweis fordern. Und diesen ist uns Herr Ehrhard schuldig geblieben.

Der sonst scharfsinnige Verfasser des Buchs: über das Recht zur Revolution, wird es mir daher verzeihen, wenn ich seinen Begriff vom Naturrecht, der eigentlich alles Naturrecht aufhebt, für grundlos erkläre. Ich sage, der alles Naturrecht aufhebt. Denn, ist das Naturrecht die Wissenschaft von möglichen und nothwendigen Rechten, hat es ein bloſses Erlaubtseyn (welches, wenn es durch positive Gesetze sanktionirt ist, zum Recht erhoben wird) zum Gegenstande, so kann es keine besondere Wissenschaft seyn, und

ist, wie schon oben bei einer andern Gelegenheit gesagt worden, ein Theil der Moral. Aber es ist wirklich ein Naturrecht, als von der Moral und der Rechtsgelahrtheit abgesonderte Wissenschaft möglich, denn es giebt Vernunftrechte, d. h. ein Erlaubtseyn, das nicht durch positive Gesetze, sondern durch Vernunft selbst sanktionirt ist.

Sollte ich bei Beurtheilung dieses Begriffs unter die Zahl derer gezählt werden können, von welchen Herr Ehrhard nicht beurtheilt zu werden wünscht, unter die nämlich, welche sein Werk widerlegen, ohne es zu verstehen, so bitte ich den würdigen Verfasser um Verzeihnng, und verspreche, wie es schon ohnedies meine Pflicht ist, seinen Berichtigungen williges Gehör zu geben, und meine Behauptungen, falls ich widerlegt bin, öffentlich wieder zurückzunehmen.

Ich glaube nun meinen Begriff von einem Naturrecht, durch Prüfung der bisherigen Begriffe

griffe *) von demselben gerechtfertiget und gezeigt zu haben, dafs er nicht zu wenig Merkmale in sich enthalte. Es kann freilich nicht anders seyn, als dafs manches hier Gesagte, weil es von der gewöhnlichen Vorstellungsart abgehet, den Vorwurf der Paradoxie erhalten, und weil die Gründe zu diesen Paradoxien noch nicht dargelegt sind, mehr den Schein der Meinung, als der Wahrheit an sich tragen. Ich mufste bei der Rechtfertigung meines Begriffs manches anticipiren und problematisch voraussetzen, was erst nachher als Wahrheit erscheinen wird, und dieses, so wie es hier dasteht, nur

*) Dafs nich alle Begriffe vom Naturrecht geprüft werden, wird mir der Leser gern verzeihen. Nur die mufsten einer Prüfung unterworfen werden, welche auf die Wissenschaft selbst einen wichtigen Einflufs haben. Ich konnte daher den Hufelandischen: Naturrecht ist die Wissenschaft dessen, was im Naturstande Rechtens ist, und den Maimanischen: Naturrecht ist die Wissenschaft der vom Sittengesetz bestimmten scheinbaren Ausnahmen vom Sittengesetz, und mehrere andere mit Recht von der Hand weisen.

nur den Stempel der Meinung und einer willkühr-lichen Hypothese an der Stirne trägt. — Ich ersuche daher gründliche Denker — denn nur bei diesen bedarf es dieser Bitte — nicht mein Buch schon jetzt mit dem Glauben aus der Hand zu legen, dafs sie in demselben nichts weiter als Träume, Meinungen und Phantasien zu erwarten hätten. Ich habe nichts gesagt, was ich nicht beweisen werde; ich werde auch in der Folge nichts sagen, wozu der Denker, der Wahrheit sucht, nicht den Beweis finden wird.

ZWEITER THEIL.

Ueber den Grund des Rechts.

ERSTER ABSCHNITT.

Darstellung der aufzulösenden Probleme.

Wir haben in dem vorhergehenden Theile den Begriff von einem Naturrecht aufgestellt: wir haben das Gebiet gezeigt, auf das sich diese Wissenschaft beschränkt; den Gegenstand, mit dem sie sich beschäfriget. Die Möglichkeit und Realität dieser Wissenschaft ist aber noch problematisch. Wir wissen noch nicht, ob eine solche Wissenschaft möglich sey? — Die wichtigste Frage, die uns daher jetzt beschäftigen muſs, ist die: wie ist Naturrecht als Wissenschaft möglich?

Das natürliche Recht ist der Gegenstand dieser Wissenschaft. Giebt es einen solchen Gegenstand, so ist auch Naturrecht möglich. Giebt es keinen solchen Gegenstand, so ist auch das Naturrecht selbst unmöglich. Die Beantwortung jener Frage, setzt daher die Beantwortung folgender Frage voraus.

Wie ist das Recht als Gegenstand des Naturrechts möglich? –

Diese Frage, welche das Daseyn und die Realität des Rechts zum Gegenstande hat, kann mit ja! oder mit nein! nur dadurch beantwortet werden, daſs wir vorher noch eine andere Frage: nämlich die: giebt es einen Grund des Rechts? und welches ist derselbe? beantwortet haben. Von dem Daseyn oder Nichtdaseyn eines in dem menschlichen Geiste gelegenen Grundes hängt das Daseyn oder Nichtdaseyn des Rechts selbst, nnd mithin die Beantwortung jener Frage ab. Giebt es einen in dem menschlichen Geiste gelegenen Grund des Rechts, läſst sich ein Grund des Daseyns der Rechte auffinden, so haben wir durch den Beweis für diesen Grund auch zugleich

zugleich das Daseyn und die Möglichkeit der Rechte erwiesen. Hat man das Nichtdaseyn dieses Grundes dargethan, so hat man auch zugleich das Nichtdaseyn und die Unmöglichkeit des Rechts selbst, und dadurch die Unmöglichkeit einer Rechtswissenschaft dargethan.

Die Beantwortung dieser Frage nun über den Grund des Rechts ist jetzt der Gegenstand meiner Untersuchung.

Um aber eine bestimmte Antwort geben zu können, müssen wir jene Frage etwas näher bestimmen, und da sie so viel umfassend ist, in einige untergeordnete Fragen auflösen.

Wenn wir das Recht als Gegenstand unsres rechtlichen Gefühls betrachten und über dasselbe reflectiren, so finden wir, daſs das Recht nicht blos in Hinsicht auf die Ausübung der Willkühr freies Spiel läſst, sondern auch eine Freiheit (eine Loslassung des Willens — ein Gegensatz der Beschränkung durch die Pflicht — in sich enthält. Man nehme z.B. das Recht, sich zum Gelehrten zu bestimmen. Reflektire ich hierüber, so fallt

mir der Unterschied zwischen der Materie des Rechts und dem Recht selbst in die Augen. — Das: mich zum Gelehrten bestimmen, ist die Materie des Rechts. Es muſs aber noch etwas hinzukommen, daſs ich sagen kann: ich habe ein Recht, mich zum Gelehrten zu bestimmen u. s. w. Das Hinzugekommene nun, das Recht enthält eine Freiheit, eine Loslassung des Willens. Ich sehe nämlich, Recht unterscheidet sich von einer Pflicht, in wie ferne hier mein Wille durch Nothwendigkeit bestimmt, dort freigelassen wird. Das Recht besteht nicht in einer Nöthigung, sondern in einer Freiheit des Willens *).

Diese

*) Ich rede hier nicht von der Freiheit, in Hinsicht auf die Materie, nicht davon, daſs ich zu entgegengesetzten Handlungen Rechte habe, wenn ich z. B. das Recht habe, mich zum Gelehrten zu bestimmen, und auch das Recht habe, mir den Stand eines Handwerkers zu wählen. Ich rede von der Freiheit blos im Gegensatz der Nöthigung, welche ein Ingrediens der Pflicht ist. Ich betrachte den bloſsen abstrakten Begriff Recht, als metaphysischen Gegenstand, und rede von der Freiheit, welche ihm als solchen zukommt — wodurch das Recht Recht ist.

Diese Freiheit wollen wir, in wie ferne sie in dem Wesen des Rechts selbst enthalten ist, die innere rechtliche Freiheit nennen, und es fragt sich nun: wie ist diese innere rechtliche Freiheit durch Vernunft möglich?

Ich

Diese Freiheit als Wesen des Rechts, darf nicht mit der Freiheit, welche ein Wesen des Systems der Rechte ist, verwechselt werden. Ich habe Rechte zu contradiktorischen entgegengesetzten Handlungen, d. h. das Recht, die Freiheit, wird auf verschiedene, entgegengesetzte und einander widersprechende Materie angewendet. Diese Freiheit der Willkühr wird daher durch das System der Rechte bestimmt, und ich kann in diesem Sinne nur von einer Freiheit der Rechte, aber nicht von einer Freiheit des Rechts sprechen. Diese gilt blos von der Materie des Rechts; jene von dem Recht als solchem. — — Daſs ich übrigens von allem diesen nur problematisch spreche, daſs hiemit noch gar nicht für die Realität dieser Begriffe gesorgt wird, wird, auch ohne daſs ich es ausdrücklich sage, jedem einleuchten.

Ich bemerke ferner, dafs eine Freiheit der Willkühr, in Betracht der Materie, mit dem Recht verbunden ist. Ich habe ein Recht (die Freiheit) mich zum Gelehrten zu bestimmen, ich habe auch das Recht, mich nicht zum Gelehrten, sondern zum Handwerker, zu bestimmen. Ich habe das Recht, einen Theil meiner natürlichen Freiheit zu veräufsern, ich habe auch das Recht, nichts von derselben zu veräufsern. Durch das System der Rechte wird also meine Willkühr freigelassen, sie kann zwischen entgegengesetzten Zwecken und Handlungen wählen. — Diese Freiheit, in wie ferne sie sich nur auf die Materie des Rechts, auf die Anwendung des Rechts überhaupt auf eine bestimmte Materie bezieht, wollen wir die äufsere rechtliche Freiheit nennen, und es entsteht daher die Frage: wie ist eine solche aufsere rechtliche Ereiheit möglich?

Ich bemerke weiter, wenn ich über die Rechte reflektire, dafs diefe rechtliche Freiheit nicht allein Rechte zu moralisch - möglichen, sondern auch zu moralisch - unmöglichen Handlungen befafst. Mein Bewufstseyn sagt mir, dafs ich zu allen

allen dem ein Recht habe, wodurch ich die Rechte eines andern nicht verletze, daſs ich mithin auch zu unmoralischen Handlungen ein Recht habe, sobald ich dadurch ein anderes vernünftiges Wesen nicht in seinen Rechten kränke. Ich habe das Recht, meine Talente auszubilden; es ist mir aber auch rechtlich möglich, sie verrosten zu lassen. Das Leben ist die Bedingung der Erfüllung meiner Pflichten, ich habe die Verbindlichkeit es zu erhalten; ich habe auch das Recht es zu erhalten; es ist aber auch dem Recht nicht zuwider, daſs ich mir es nehme. Einem Armen Wohl zu thun, ist meine Pflicht, und ich habe das Recht zu Erfüllung derselben; wer wird mir aber auch das Recht absprechen, den Unglücklichen ohne Hülfe von mir zu stoſsen? — Rechte welche in ihrer Materie dem Sittengesetze widersprechen, nenne ich äuſsere Rechte. Und es fragt sich daher; wie sind äuſsere Rechte möglich?

Wir bemerken ferner, daſs jene rechtliche Freiheit, Rechte zu moralisch indifferenten Handlungen in sich faſst, Rechte, bei welchen keine Entscheidung nach moralischen Gesetzen möglich ist. So z. B. das Recht: meine Hand

da

da oder dorthin zu bewegen — meinen Garten mit einer Mauer, oder mit einem Zaune, mit einer Hecke von Dornen, oder von Linden einzufassen. Keine dieser Handlungen ist geboten, keine verboten — sie ist blos möglich, durchaus der Willkühr überlassen. Ueber sie bestimmt das Sittengesetz gar nichts. Rechte, die moralisch indifferente Handlungen zur Materie haben, nenne ich freie Rechte, und es entsteht daher die Frage: wie sind freie Rechte möglich?

Eine rechtliche Freiheit begreift endlich auch moralisch nothwendige Handlungen, wie sich aus der Reflexion über die Rechte ergiebt, in wie ferne sie uns durch unsern gemeinen Menschenverstand vorgehalten werden. Der Mensch hat das Recht, seine Pflichten zu erfüllen, das Recht, seine Talente auszubilden, sein Leben zu erhalten, seinen Mitmenschen Gutes zu thun, ihre Rechte nicht zu kränken u. s. w. — Rechte, die moralisch nothwendige Handlungen zur Materie haben, nenne ich verbindliche Rechte, und es fragt sich daher wie sind verbindliche Rechte möglich?

Endlich

Endlich ist auch mit jedem Recht ein Zwangsrecht verbunden. — Ich habe das Recht, jeden der mich an der Ausübung meines Rechts kränkt, mit Gewalt abzuhalten, oder, welches dasselbe heifst, nach Naturgesetzen zu behandeln. Es fragt sich daher: wie sind Zwangsrechte möglich?

In diesen sechs Fragen löst sich die obige Frage auf, und wir können daher jetzt das Problem so stellen: welches ist der Grund (das principium essendi) der innern und äufsern rechtlichen Freiheit, der äufsern, freien verbindlichen und Zwangs-Rechte? —

Es giebt, glaube ich, keinen einzigen Begriff, der so schwer von andern verwandten Begriffen zu unterscheiden wäre, als den Begriff des Rechts. Er trägt als Produkt der praktischen Vernunft, im allgemeinen dieselben Merkmale, die das Produkt des Sittengesetzes das moralisch-mögliche bezeichnen, und steht sowohl, in Hinsicht auf seine Form, als auch gröfstentheils in Hinsicht auf seine Materie, mit den sittlichen Begriffen in einer so nahen Verwandtschaft, dafs der menschliche Geist

Geist leicht dahin gerathen mufste, ihn selbst für einen sittlichen Begriff zu halten. Und so findet es sich auch wirklich. Alle Rechtslehrer, ohne Ausnahme, machen das Princip der Sittlichkeit zum Princip des Rechts, und es ist daher nicht zu verwundern, dafs das Naturrecht mit der Moral beständig gleichen Schritt hielt und die Geschichte des Naturrechts bis jetzt von der Geschichte der Moral unzertrennlich ist. Baute man die Sittenlehre auf Erfahrung, so erhielt auch die Wissenschaft der Rechte diese Basis; wurde die Pflicht aus dem sittlichen Gefühl abgeleitet, so wurden es auch die Rechte; war das System der Moral hyperphysisch, so war es auch das Naturrecht — kurz, das Schicksal des Naturrechts, war mit dem Schicksal der Moral unzertrennlich verbunden, und das Sittengesetz, unter welcher Gestalt man es auch zu erblicken glaubte, wurde entweder direkte oder indirekte für den Grund des Rechts gehalten. In diesem allgemeinen Charakter kommen die naturrechtlichen Systeme der kritischen Philosophen mit allen Systemen der vorkantischen Epoche, von Winkler bis auf Kant, überein *).

Auch

*) Diese Behandlung wird für den, welcher mit der Geschichte des Naturrechts vertraut ist,

Auch ihnen ist das Sittengesetz der Grund des Rechts, und sie unterscheiden sich von ihren Vorgängern

keinen Beweis bedürfen. Schon die bloſsen Definitionen vom Recht können uns davon zur Genüge überzeugen. Jus est qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum, vel agendum. — Qualitas autem moralis perfecta facultas nobis dicitur; minus perfecta aptitudo. Grotius Dr. J. B. et P. L. l. C. I - 4. — Juris nomine nihil aliud significatur quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Hobbes de Cive I. §. 7. Libertas heiſst hier nicht, wie Hufeland (Grundsatz des N. R. S. 20.) glaubt die Abwesenheit äuſserer Hindernisse, sondern die moralische Möglichkeit, wie dies der §. 7. beweiſst, wo Hobbes sagt; Non absurdum, neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conservetque, quod autem contra rectam rationem, non est, id juste, et jure factum omnes dicunt. — Jus, sagt Puffendorf de J. N. et G. L. I. C. 1. §. 10. est qualitas illa moralis, qua recte vel pectoris imperamus vel res teremus, aut cu-

gängern nur dadurch, daſs sie mit gröſserer Richtigkeit ihren Weg verfolgen, und da der Begriff der Pflicht und des Sittengesetzes durch die Revolution der kritischen Philosophie in seiner wahren und reinen Gestalt erschien, auch der Begriff und die Grundsätze des Rechts in einer bestimmtern Gestalt erscheinen muſsten.

Es fragt sich aber nun: ist dieser von allen Rechtslehrern, seit der ersten Idee von einem Naturrecht betretene Weg, ein gangbarer Weg? — Kann das Sittengesetz der Grund des Rechts seyn? — werden die Rechte durch die Pflichten bestimmt?

Eine Deduktion des Rechts aus dem Sittengesetz ist auf zwei verschiedene Arten möglich. Betrachten wir den Menschen, in Hinsicht auf den Grund des Rechts, an sich, leiten wir das Recht aus dem Sittengesetz des Berechtigten Subjekts selbst, aus dem Vernunftgesetz

jus vi aliquid nobis debetur. — Kurz, alle Bestimmungen des Rechts, von deren ich hier leicht noch mehrere anführen könnte, bestätigen meine Behauptung.

gesetz her, in wie ferne es dem Rechte habenden selbst obliegt, so haben wir die absolute Rechtsdeduktion. Betrachten wir aber den Menschen, in Hinsicht auf den Grund des Rechts in Beziehung auf andere vernünftige Wesen, und leiten wir das Recht aus dem Sittengesetze ab, in wie ferne es andern, dem Berechtigten gegenüberstehenden Subjekten obliegt, so haben wir die relative Rechtsdeduktion. Nur diese zwei Hauptarten, das Recht aus dem Sittengesetz zu deduciren sind, wie einem jeden ohne Beweis einleuchtet, möglich; und es giebt keinen dritten Weg, man mufste denn das aus beiden Systemen zusammengesetzte System, welches man das synkretistische nennen kann, als eine dritte Hauptart gelten lassen wollen.

Wir haben daher, diese zwei verschiedenen Arten einer Rechtsdeduktion aus dem Sittengesetze insbesondere zu prüfen, und zu sehen, ob der eine oder andere Weg gangbar sey, und zu einem erwünschtem Ziel führen könne.

Ich halte mich zuerst an die absolute Deduktion, die ich, wie sie durch die kritische Philosophie in ihrer grossen Stärke aufgestellt worden ist, in ihrer völligen Reinheit, mit möglichster Kürze darstellen will.

ZWEITER ABSCHNITT.

Darstellung und Prüfung der absoluten Deduktion aus dem Sittengesetz.

I.

Vorstellung und Prüfung der gemeinsten absoluten Deduktion.

„Der Mensch ist dem Sittengesetz unterworfen, welches ein Produkt der praktischen Vernunft, und darum allgemeingültig, und schlechthin durch sich selbst nothwendig ist.„

„Das Sittengesetz ist die Quelle der Pflichten, (des Sollens) der Gebote, oder Verbote.„

„Aber das Sittengesetz gebietet nicht blos, es erlaubt auch. Das Sittengesetz ist auch die Quelle des Dürfens.„

„Was der Mensch thun darf, das ist recht. Nichts ist recht was unerlaubt ist.„

„Das

„Das **Recht** ist daher eine **moralische Möglichkeit**, oder die Freiheit der Person zu handeln, in wie ferne diese Freiheit durch das Sittengesetz bestimmt wird.„

Dies sind die Hauptmomente dieses Systems, in welchen alle natürliche Systeme, welche auf diesem Grund erbaut sind, mit einander übereinstimmen.

Wie sind aber, fragt sich vor allen Dingen, äussere Rechte nach dieser Theorie möglich? wie ist es möglich, Rechte aus diesem Princip zu deduciren, die nicht mit dem Moralgesetze übereinstimmen? — Alles Recht wird auf das vom Sittengesetz bestimmte Erlaubtseyn beschränkt. Nur das ist ein Recht, was ich vor dem Sittengesetze darf, was mir durch dasselbe nicht verboten ist. (Das Recht ist eine blosse moralische Möglichkeit). Nichts kann demnach ein Recht seyn, was eine moralische Unmöglichkeit in sich enthält, und — äussere Rechte sind unmöglich. Sollte das Sittengesetz in mir Quelle dieser Rechte seyn, so würde es sich widersprechen; eben dasselbe erlauben, was er nicht erlaubte. Es kann mir das Sittengesetz

setz nicht erlauben, dafs ich meine Talente unentwickelt lasse: ich soll sie immer mehr ausbilden, soll durch sie der Welt immer nützlicher zu werden suchen. Erlaubte es mir nun auch gerade das Gegentheil zu thun, so würde es eben dasselbe verbieten und erlauben; es würde sagen: du darfst dieses thun, und du darfst dieses nicht thun, mithin in den gröbsten Widerspruch mit sich selbst gerathen. Aeufsere Rechte müssen daher durchaus nach dieser Deduction unmöglich seyn; die obige Frage des gemeinen Menschenverstandes, dem wir doch Rede und Antwort schuldig sind, ist also unaufgelöst — und Naturrecht seinem Inhalte nach nichts mehr und nichts weniger, als ein Theil der Moral.

„Aber es kann keine äufsere Rechte geben, dies kann bewiesen werden, und ist schon dadurch bewiesen, dafs nach unsrer Deduction keine solchen Rechte möglich sind. Der gemeine Menschenverstand kann doch nicht Gesetzgeber der philosophirenden Vernunft seyn.„

Was den Beweis betrift, der aufser dem, den diese Deduction selbst geben soll, geführt werden kann

kann, so suche ich vergebens einen solchen in den Lehrbüchern der Philosophen. Die Argumente, die der scharfsinnige Herr Hufeland *) gegen diese Rechte anführt, sind nicht Argumente gegen diese Rechte überhaupt, sondern nur gegen eine besondere Bestimmung derselben, nach welcher sie solche Rechte seyn sollen, die ich vor andern Menschen beweisen kann.

Was den Beweis betrifft, den die Deduction selbst geben soll, so bitte ich folgendes zu bedenken. Ein Beweis, der so lautete: es giebt keine äussern Rechte, weil sich aus dem Sittengesetz keine ergeben, würde mit andern Worten so heissen: es kann keine äussern Rechte geben, weil — wir keine beweisen können. — Wer verbürgt es denn, dass jene Deduction richtig ist? Ihr Daseyn beweist noch nicht ihre Richtigkeit. Nur dann, wenn es apodictisch erwiesen wäre, dass jener Weg der einzige richtige seyn könnte, nur dann wäre die Unmöglichkeit der äussern Rechte erwiesen und das Problem des gemeinen Menschenverstandes von der philosophirenden Vernunft dadurch gelöst, dass sie die Nicht-Realität der äussern

Rechte

*) Naturrecht, neue Aufl. §. 172. 1.

Rechte erwiesen und gezeigt hätte, daſs dieselben auf keine Weise sich den Namen der Vernunftrechte anmaaſsen könnten. So lange aber dieser Beweis nicht geführt ist, so lange darf der gemeine Menschenverstand die philosophirende Vernunft in Anspruch nehmen. Sie hat ihr Problem nicht gelöst, sie hat es unbeantwortet gelassen; nicht die Unmöglichkeit der äuſsern Rechte erwiesen, sondern nur gezeigt, daſs es ihr auf diesem Wege unmöglich sey, äuſsere Rechte zu finden. Er muſs daher von der Vernunft fordern, daſs sie ihm entweder die Richtigkeit ihres Wegs, und dadurch die Richtigkeit äuſserer Rechte streng erweise, oder aber einen andern Weg betreten, auf dem ihr Problem beantwortet, und die Möglichkeit äuſserer Rechte erwiesen werden kann. — Der gemeine Menschenverstand hat auf diese Weise nicht das Geschäft eines Gesetzgebers, sondern das Geschäft eines Fragers. Er hat nicht das Recht, der Vernunft vorzuschreiben, wie sie sprechen, sondern nur das Recht zu fordern, daſs sie ihm auf seine Frage eine Antwort, und zwar eine bestimmte Antwort geben soll.

Und gesetzt nun, es ließe sich die Unmöglichkeit äußerer Rechte erweisen; es ließe sich zeigen, daß die absolute Rechtsdeduktion, welche von dem Sittengesetze ausgeführt wird und die äußern Rechte ausschließt, die einzig richtige sey, so wäre dadurch zugleich erwiesen, daß das Naturrecht seinem Inhalte nach von der Moral dnrch aus nicht verschieden sey.

Soll das Naturrecht eine von der Moral abgesonderte Wissenschaft seyn, so muß es sich nicht blos durch seinen Gegenstand überhaupt (durch Rechte) von ihr unterscheiden, sondern es muß auch eine weitere Sphäre der Handlungen bestimmen, als sie. Werden nun äußere Rechte von dem Naturrechte ausgeschlossen, so wird es blos auf das Erlaubte beschränkt, und wir haben dann nichts weiter, als eine Moral mit einem andern Namen, und höchstens aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet. Es lehrt dann, was nach dem Sittengesetz blos erlaubt ist, wie die Moral; es lehrt, was nach dem Sittengesetz, nicht blos erlaubt, sondern zugleich geboten ist, wie sie, und hat nun mit ihr eine und dieselbe Sphäre. Wir brauchen dann, um ein natürliches Gebäude zu

er-

errichten, weiter nichts zu thun, als den Gesichtspunkt der Moral etwas abzuändern, und statt, dafs diese auf die Pflichten ihr Hauptaugenmerk richtet, nur auf das Erlaubte, das durch jede Pflicht bestimmt wird, vorzüglich Rücksicht nehmen, und statt, wie sie zu fragen: was soll ich thun? zu fragen: was darf ich thun? Auf diese Weise hätten wir freilich ein Gebäude errichtet, aber ein Gebäude, das sich nur durch seine Uebertünchung, oder durch die Aufschrift, die man ihm gegeben, von dem der Moral unterschiede.

„Aber das Naturrecht hat doch Rechte zum Gegenstande, und hiedurch wird sein Unterschied von der Moral bestimmt.„

Worin aber bestehn denn diese Rechte? in nichts weiter, als in einem moralischen Erlaubtseyn, in der moralischen Möglichkeit, und in diesem Sinne lehrt auch die Moral Rechte. Es ist also auch durch das Objekt des Naturrechts überhaupt, keine Unterscheidung dieser Wissenschaft von der Moral möglich. — Das Wesen des Rechts besteht in nichts weiter, als in der moralischen Möglichkeit, der Inhalt desselben

in

in nichts weiter, als in dem moralisch-möglichen. Sowohl der Gegenstand, als auch die durch denselben bestimmte Sphäre der Handlungen sind also nach dieser Theorie mit einem Theile der Moral identisch, und ein realer Unterschied zwischen beiden Wissenschaften ist unmöglich. Das Naturrecht ist dann nichts weiter, als ein Theil der Moral, und hat denselben Inhalt, wie sie, nur mit dem Unterschied, daſs wir dem Erlaubten, das in der Moral nichts weiter, als das Erlaubte war, nun den Namen Recht beilegen.

„Aber laſst uns noch etwas tiefer in diese Theorie eindringen! Das Recht soll durch das Sittengesetz bestimmt werden, und zwar dadurch, daſs dieses ein Erlaubtseyn bestimmt, in welchem das Recht besteht. Es fragt sich nun: kann das Recht in einem bloſsen Erlaubtseyn bestehen? ist es weiter nichts, als das vom Sittengesetz bestimmte Erlaubtseyn? Um aber richtig auf diese Frage antworten zu können, müssen wir uns mit dem Sinn der Gegner vertraut machen, und fragen, was heiſst das: ein Erlaubtseyn wird durch das Sittengesetz bestimmt?

Die

Die moralische Vernunft kann etwas entweder positiv oder negativ bestimmen. Es wird etwas positiv durch die moralische Vernunft bestimmt, wenn sie ein activer Grund des Gegebenen ist, wenn sie thätig etwas hervorbringt. Negativ aber wird etwas durch die moralische Vernunft bestimmt, wenn sie nicht activer Grund des Gegebenen ist, nicht selbstbestimmend, sondern blos ruhend gedacht wird. Das von der Vernunft negativ-bestimmte ist dann nicht im eigentlichen Sinne von der Vernunft bestimmt (in wie ferne wir bei dem Bestimmen eine Thätigkeit, eine Aktivität voraussetzen. Es existirt nur dadurch, daſs es an die Vernunft (in wie ferne sie thätig ist) oder an etwas durch dieselbe thätig Hervorgebrachtes gehalten und nun ausgesagt wird, daſs es nicht durch das Sittengesetz thätig bestimmt, und darum ihm nicht widersprechend sey. Die moralische Vernunft ist auf diese Weise nicht ein positiver Grund des Vorhandenen, sondern nur ein negativer Grund — eine conditio sine qua non, in wie ferne, wenn kein Sittengesetz vorhanden wäre, auch nichts ihm nicht widersprechendes vorhanden seyn könnte. —

Die moralische Vernunft ist das Vermögen der Vernunft Gesetze zu geben, und ihr Wesen besteht darin, daſs sie dem menschlichen Willen Gesetze vorschreibt, welche, wenn sie ihn durch Nothwendigkeit beschränken, Verbote, wenn sie ihn durch Nothwendigkeit antreiben, Gebote heiſsen. Das Erlaubtseyn besteht in einer Freiheit, d. h. der Wille, in wie ferne ihm etwas erlaubt ist, ist nicht beschränkt. Da nun die moralische Vernunft das Vermögen der Pflichten ist; so kann sie das Erlaubtseyn nicht positiv bestimmen. Sie kann, vermöge ihrer Natur, nur Pflichten hervorbringen, nur Pflichten positiv bestimmen; das positive Bestimmen des Erlaubtseyns durch das Sittengesetz widerspricht der Natur desselben. Mithin muſs das Erlaubtseyn negativ von dem Sittengesetz bestimmt werden. — Das Sittengesetz, als thätig, erlaubt nichts, aber es erlaubt, in wie ferne es nicht thätig ist, sondern als ruhend betrachtet wird.

Dies ist auch der Sinn, den die Vertheidiger dieser Deduction den Ausdrücken: das Sittengesetz giebt ein Erlaubtseyn, erlaubt etwas u. s. w. unterlegen. — Wir haben diese Behauptung nun ver-

verstanden, und können zu einer Prüfung derselben übergehen.

Besteht das Recht in weiter nichts, als in dem Erlaubten, so ist es nichts, so ist es eine bloſse Negation, der durchaus keine realen Prädikate zukommen können. Das Erlaubtseyn wird vom Sittengesetz negativ bestimmt, es besteht darin, daſs das Vernunftgesetz von einer Handlung entweder ganz (total) oder zum Theil (partial) abgezogen, mithin in Betracht dieser Handlung nichts als bestimmend, als thätig, sondern als ruhend betrachtet wird. Das Erlaubtseyn besteht daher in nichts weiter, als in der Abwesenheit einer Nöthigung, in einer Freiheit, deren Wesen in einem Nichtverbotenseyn besteht. — Wenn ich sage, es ist mir etwas erlaubt, so sage ich nichts weiter, als das Sittengesetz schweigt hierüber; es verbietet mir diese Handlung nicht, und ich habe daher die Freiheit vor dem Sittengesetz so zu handeln. Das Erlaubtseyn ist also weiter nichts, als eine bloſse Negation, die Abwesenheit von etwas Realem (der Pflicht) und das Recht, wenn es in nichts, als in diesem Erlaubtseyn besteht, ist ebenfalls ein blo-

ſses

ses Nichts, eine Negation, ohne alle realen Prädikate *).

Die-

*) Man könnte mir hier einwenden: Eine Negation ist gleichwohl etwas reales für die Empfindung und für den Verstand; mithin ist dieser Einwurf gegen das Recht als eine moralische Möglichkeit ohne Bedeutung. — Allerdings ist eine Negation etwas für uns. Der Schatten von einem Hause, von einem Baume afficirt mich eben so sehr, als Licht und Sonnenschein, und unser Verstand hat von der Finsternifs einen Begriff, wenn schon, um in Locke's Sprache zu reden, die Ursachen desselben privative Ursachen sind. Davon ist aber auch gar nicht die Rede, sondern davon: ob die Gegenstände selbst, welche aus Verneinungen bestehen, etwas Reales sind? Und da wird wohl niemand anstehen, diese Frage zu verneinen. Der Schatten ist die Privation des Lichts, das Schwarze die Privation aller Farben. Diese Gegenstände sind daher an und für sich (ich rede nicht von dem Dinge an sich) Nichts, — Negationen realer Gegenstände. Es ist daher auch dem Verstande unmöglich, positive, in diesen Gegenständen selbst gegründete innere Merkmale, an denselben zu denken. Alle Prädikate, die er ihnen beilegt, sind nur

Dieses trifft nicht blos die freien, sondern auch die verbindlichen Rechte, in wie ferne sie nichts weiter, als in einem Erlaubtseyn bestehen sollen. Freie Rechte sollen in einem absoluten Erlaubtseyn bestehen, in dem, was blos möglich, schlechthin der Willkühr überlassen ist. Verbindliche Rechte sollen in dem relativen (bedingten) Erlaubtseyn bestehen, d. h. nicht in den blos möglichen, sondern in dem einzig möglichen, wo eine Pflicht das Erlaubte bestimmt. Das bloſse Erlaubtseyn findet nur bei moralisch-indifferenten Handlungen, bei solchen Handlungen statt, wo gar keine Entscheidung nach

solche, welche ihm entweder in Beziehung auf uns oder die von denselben zu verneinenden Gegenstände zukommen. — Nicht anders ist es mit dem Recht, als einer bloſsen moralischen Möglichkeit gedacht, welche zwar beim ersten Anblick etwas Positives in das Subjekt realiter gesetztes, aber wenn man es etwas genau zergliedert, sich in eine Abwesenheit der den Willen beschränkenden Nöthigung (des Verbots) und ein hieraus entspringendes Gefühl einer Freiheit (Unbeschränktheit) der Willkühr auflöst, an sich also Nichts ist.

nach moralischen Gründen möglich ist, und das Sittengesetz weder gebietet noch verbietet, dieses also ganz als ruhend betrachtet wird. Das bedingte Erlaubtseyn entspringt daraus, daſs das Sittengesetz, in wie ferne es verbietet, also blos ein Theil des Sittengesetzes, als ruhend betrachtet wird. — Wenn das Sittengesetz gebietet, wenn es bei einer (positiven oder negativen) Handlung sagt: du sollst, so erlaubt es mir auch diese Handlung, und sagt: du darfst. Denn, indem es mir diese Handlung gebietet, (durch Nothwendigkeit meinen Willen antreibt) verbietet es mir dieselbe nicht (beschränkt es nicht meinen Willen durch Nothwendigkeit). Und dieses Nicht verbieten, diese Abwesenheit einer beschränkenden Nothwendigkeit heiſst ein Erlaubtseyn — und zwar ein bedingtes, relatives Erlaubtseyn, in wie ferne diese Freiheit durch die Pflicht bedingt und nur zum Theil, nicht schlechthin eine Freiheit ist. —

Es ist daher weder bei den freien noch bei den verbindlichen Rechten, das Erlaubtseyn etwas Reales, es ist in beiden Fällen weiter nichts, als eine bloſse Negation, die aus der Abwesenheit der

Thä-

Thätigkeit des Sittengesetzes und des durch dasselbe hervorgebrachten Gebots oder Verbots entspringt. In beiden Fällen ist daher auch das Recht, sobald es blos in das Erlaubte gesetzt wird Nichts. Denn durch das Erlaubtseyn wird nichts reales in das Subjekt gesetzt, es drückt blos eine Verneinung, ein Nichtverbotenseyn aus, und wenn wir sagen, dafs einem Subjekte etwas vom Sittengesetze erlaubt sey, so sagen wir nichts weiter, als dafs dasselbe etwas nicht solle und auch nicht nicht solle, oder aber, dafs es nicht nicht solle, weil es solle. — Das moralische Erlaubtseyn gehört daher in die Zahl der Dinge, die eigentlich keine Dinge sind, und zwar für uns etwas, aber an sich nichts sind, so wie Finsternifs nur die Abwesenheit des Lichts und die schwarze Farbe eigentlich die Abwesenheit aller Farben ist *).

*) Das Unbestimmte in dem Begriff des Erlaubtseyns, den ich weder in einer Moral, noch in einem Naturrechte, bestimmt und entwickelt finde, gehört wohl unter die Hauptursachen, welche die Rechtslehrer bisher irregeführt und in dem Irrthum erhalten haben. Hatte man bestimmt eingesehen, dafs das

Fichte, der dies einsahe, wie es auch wohl mehrere eingesehen haben, sucht das Recht aus dem Erlaubtseyn dadurch herzuleiten, daſs er sagt *): „Was man wegen des Stillschweigens des Gesetzes darf, heiſst, in so ferne es auf das Gesetz bezogen wird, negativ, nicht unrecht, und in so ferne es auf die dadurch entstehende Gesetzmäſsigkeit des Triebes bezogen wird, positiv ein Recht.„ Durch diese Beziehung aber wird die Negation immer noch nicht in etwas reales verwandelt. Der Trieb wird gesetzmäſsig, heiſst nichts weiter, als die Befriedigung des Triebes ist erlaubt, nicht verboten. Die Negation bleibt daher immer, und ihre Beziehung giebt ihr keine Realität. Man mag das Erlaubtseyn auf das Sittengesetz oder auf den dadurch gesetzmäſsigen Trieb beziehen, so bleibt es immer ein Erlaubt-

Moralische-Erlaubte nur eine bloſse Verneinung sey, so würde man wohl schwerlich das Recht, das man doch so gewöhnlich der Pflicht zur Seite stellt, und auch zur Seite stellen muſs, seinem Wesen nach in jenes moralische Vacuum gesetzt haben.

*) Kritik aller Offenbahr. n. A. S. 33.

laubtseyn — d. h. eine Negation. Und doch ist das Recht eben so gewiſs etwas reales und positiv in das Subjekt gesetztes, als die Pflicht, wie dies aus einer auch nur flüchtigen Vergleichung beider Begriffe erhellen muſs. —

Wie kann denn auch das Recht unter der Voraussetzung, daſs es weiter nichts, als dieses Erlaubtseyn ist, etwas von der Vernunft Gegebenes, durch Vernunft vorhandenes genannt werden? — Das Sittengesetz kann nur Pflichten geben, das Erlaubtseyn entspringt aus dem Schweigen, aus der (totalen oder partialen) Unthätigkeit des Sittengesetzes. Das Erlaubtseyn wird daher nicht durch das Sittengesetz gegeben, es entspringt nur aus demselben; das Sittengesetz ist nicht die caussa efficiens des Erlaubtseyns, sondern nur die conditio sine qua non desselben, in wie ferne, wenn es kein Sittengesetz und keine Pflichten gäbe, auch keine Verneinung der Pflichten, mithin kein Erlaubtseyn geben könnte *).

Be-

*) Denn jede Verneinung setzt eine Bejahung, jede Negation eine Realität als conditio sine qua non voraus. „Niemand kann sich, sagt

Besteht daher das Recht aus nichts, als diesem Erlaubtseyn, so ist es nichts durch Vernunft gegebenes, durch Vernunft hervorgebrachtes; es steht mit ihr nicht im Verhältnifs der Ursache und Wirkung, und ist für sie schlechterdings gleichgültig, in wie ferne es mit ihr nicht positiv verknüpft ist, nicht durch sie sein Daseyn hat und mit ihr nur in einem äufsern und zufälligen Verhältnisse steht.

Alles, was einer Regel gemäfs ist, ist recht. Alles was dem Sittengesetze gemäfs ist und ihm nicht widerspricht, ist recht *). Was erlaubt ist,

Kant (Krit. der r. V.) eine Verneinung bestimmt denken, ohne dafs er die entgegengesetzte Behauptung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsternifs machen, weil er keine vom Licht hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlstand nicht kennt. Alle Begriffe der Negationen sind also abgeleitet.„

*) Das Adjectiv: recht, läfst keinen Comparativ zu. Zwischen recht und unrecht liegt kein Drittes, wie Herr Fichte und

ist, widerspricht dem Sittengesetze nicht, folglich ist es recht, und wir haben daher ganz richtig gesprochen, wenn wir sagen, alles was erlaubt ist, ist recht. Dies ist ein analytischer Satz, denn es wäre widersprechend, wenn das Erlaubte nicht recht

mehrere bemerkt haben und ich wüßte niemand, der sich bestimmter und schöner über den Grund dieser Erscheinung erklärt hätte, als Cicero in Paradox. III. In quo peccatur, sagt er, id potest aliud alio majus esse, aut minus: ipsum quidem illud peccare, quoquo verteris, unum est. Auri navem evertat gubernator, an paleae; in re aliquantulum, in gubernatoris inscitia nihil interest. Lapsa est libido in muliere ignota, dolor ad pauciores pertinet, quam si petulans fuisset in aliqua generosa ac nobili virgine: peccavit vero nihilo minus. Si quidem est peccare tanquam transilire lineas: quod cum feceris, culpa commissa est: quam longe progrediare, cum semel transieris, ad augendam transeundi culpam nil pertinet. Peccare certe licet nemini. Quod autem non licet, id hoc uno tenetur, si arguitur non licere. Id nec maius, nec minus unquam fieri potest: quoniam in eo est peccatum, si non licuit.

recht seyn sollte, da in dem Begriff des Erlaubten schon der Begriff der Gemäſsheit mit dem Gesetze liegt, und: Gemäſsheit mit dem Gesetz, und: recht Wechselbegriffe sind. Aber: das Recht muſs von dem, was recht ist, genau unterschieden werden. Beides sind zwei von einander durchaus in ihrem Wesen verschiedene Begriffe, wie dies auch nur bei der geringsten Reflexion über dieselben erhellen muſs. — Man halte die Ausdrücke: die Erhaltung meines Lebens ist recht, und: ich habe zur Erhaltung meines Lebens ein Recht, neben einander und sehe! — dort sehe ich weiter nichts, als die Abwesenheit eines Verbots, eines Widerspruchs gegen das Sittengesetz; hier mehr als dies — eine Heiligkeit der Handlung, eine Unverletzlichkeit derselben. Bei dem Gedanken an das, was mir erlaubt und recht ist, bleibe ich kalt; bei dem Gedanken an mein Recht fühle ich mich erhaben. Beruhigt blicke ich in mein Inneres, wenn ich finde, daſs das, was ich that, recht war; aber frei und muthig blicke ich um mich her, wenn ich weiſs, daſs ich ein Recht habe. — Das Adverbium: recht, drückt, wie dies seine Etymologie zeigt, nichts weiter aus, als: gerade, d. h. einer

Norm

Norm gemäfs, und wird promiscue bei sinnlichen und moralischen Gegenständen gebraucht. Ein Recht aber ist ein Attribut der Person, nicht der Handlung, wie das rechte, so gewifs als Pflicht ein Attribut der Person ist. Wir sagen ja auch: er thut recht; wenn jemand dem Rechte gemäfs handelt. Das Recht ist also selbst eine Norm für das, was recht ist, von diesem durchaus verschieden, und von ihm als Attribut der Person vorausgesetzt.

Aus dem Sittengesetz kann daher wohl das rechte, aber nicht das Recht, abgeleitet werden, und nur durch eine Verwechselung der Begriffe, indem das rechte mit dem Recht, eine Abwesenheit des Widerspruchs gegen das Sittengesetz, mit einer von der Vernunft zugestandenen Freiheit, ein Attribut der Handlung mit einem Attribut der Person verwechselt wird, ist eine solche Ableitung des Rechts möglich. Aus dem Erlaubtseyn, aus dem, was dem Sittengesetz nicht widerspricht, (denn in nichts mehr kann das Erlaubtseyn bestehen), resultirt das rechte. Aber das Recht, das doch wohl mehr als ein bloſser Nichtwiderspruch mit dem Sittengesetze,

das eine von der Vernunft selbst zugestandene, gegebene Freiheit seyn soll, kann nicht aus diesem Erlaubtseyn resultiren.

Wenn man die Lehrbücher des Naturrechts von den Vertheidigern der absoluten Deduktion zur Hand nimmt, und nun sieht, wie sie ihr Recht aus dem Sittengesetz deduciren, so kann man sich nicht genug wundern, wie sonst so scharfsinnige Männer die Mängel und Sprünge ihrer Ableitung so ganz übersehen haben, und sich konnten eine so grofsen Verwirrung der Begriffe zu Schulden kommen lassen. Ueberall verwechseln sie recht mit einem Recht, nehmen beide für synonim; deduciren das rechte aus dem Sittengesetz, und glauben nun das Recht aus dem Sittengesetz deducirt zu haben. Daher man auch hier, ohne zu wissen wie? — zum Begriff des Rechts gelangt, und wenn man sich der Leitung dieses Systems überläfst, ohne den Uebergang auffinden zu können, sich auf dem Felde der Rechte erblickt, wenn man nur einen Augenblick vorher sich auf dem Felde des rechten befunden hat. „Wie hat Ihnen doch der Sprung entgehen können, fragt Heyden-

denreich den Herrn Iacob *), den Sie vom recht seyn, auf Recht haben, machen? wie konnten Sie sich selbst verbergen, daſs das recht in recht seyn, ganz etwas anders heiſse, als das Recht in: Recht haben?„ Herr Heydenreich hat gewiſs ganz richtig gefragt, und sein scharfsinniger Gegner wird ihm, glaube ich, keine befriedigende Antwort geben können. — Eine Deduktion des Rechtsbegriffs aus dem Sittengesetz ist nur durch einen Sprung von recht seyn auf Recht haben, und durch eine Verwechselung beider Begriffe möglich.

Ich kann mich nicht enthalten, eine Stelle aus den Schriften eines um das Naturrecht sehr verdienten Mannes, des Herrn Prof. Hufeland **) anzuführen, um an einem Beispiele zu zeigen, wie die Vertheidiger dieser Deduktion zu ihrem Rechtsbegriff gelangen. „Bei einiger Aufmerksamkeit auf den Gebrauch der Sprache des gemeinen Lebens

*) Annalen der Philosophie. Sept. 1795. Anz. St. 41.

**) Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. S. 31.

hens, sagt er, zeigt sich, daſs das recht ist, was man thun darf, daſs nichts recht seyn kann, was man nicht thun darf; ferner, daſs ich auch ein Recht habe, das zu thun, was ich darf. Man sieht also, daſs hier die Bedeutungen des Substantivs und Adjektivs zusammenkommen und ganz einerlei sind." Hier ist, wo ich nicht irre, ein sehr groſser Sprung zum Ziele gethan. Recht (adverb.) ist alles, was ich thun darf; nun habe ich ein Recht zu allem, was ich thun darf, also ist recht und ein Recht synonim, und ein Recht besteht in einer moralischen Möglichkeit, oder wie sich Herr Hufeland bestimmter ausgedrückt zu haben glaubt, in einem vom Sittengesetz bestimmten Vermögen. Aber wo ist in dieser Schluſsreihe das verbindende Mittelding? wo der Grund von dem Darum? — Daſs ich zu allem ein Recht habe, was erlaubt ist, mag ganz wahr seyn. Dies ist aber doch wohl etwas ganz anders, als wenn ich sage: das Recht selbst besteht in einem Erlaubtseyn. Jenes heiſst nichts mehr und nichts weniger, als die Materie des Rechts ist das Erlaubtseyn, das rechte, und doch ist die Folge, also sind recht und ein Recht in ihrem Wesen einerlei.

nerlei, und dieses, so wie jenes, hat das Erlaubtseyn zu seinem nothwendigen Charakter.

Zu den bisher angeführten Argumenten gegen die Gültigkeit dieser Deduktion kommt noch folgendes. Das Recht soll ich mit Zwang durchsetzen können, ich soll einen jeden, der mich in meinen Rechten kränken will, nach Naturgesetzen bestimmen können. Wie kann aber nach diesem System die Rechtmäſsigkeit des Zwangs erwiesen werden? In der That sind auch die Vertheidiger dieser Theorie in groſser Verlegenheit, wenn es auf diesen Punkt kommt, und sie lassen entweder das Zwangsrecht in ihr System hineinschlüpfen, ohne daſs man weiſs, wie es hineingekommen ist, oder sie werden ihrer Theorie ungetreu und nehmen zu der relativen Deduktion ihre Zuflucht, wo sie aus der Pflicht des andern, die Rechtmäſsigkeit des Zwangs erweisen.

Das Erlaubtseyn entsteht aus einem Stillschweigen des Gesetzes, und ist weiter nichts, als ein Nichtverbothenseyn. Möglichkeit des Zwangs ist daher in seinem Begriff noch nicht gegeben, es muſs noch etwas hinzukommen, was die

die Möglichkeit des Zwangs bestimmt? es muſs einen Grund geben, warum mit dem Erlaubtseyn Zwang verbunden ist? warum ich selbst vernünftige Wesen, wenn sie mich in der Ausübung des Erlaubten stören, nach Naturgesetzen behandeln darf? — Welches ist nun dieser Grund?

„Das Sittengesetz gebietet es mir, mich nicht als willkührliches Mittel zu willkührlichen Zwecken behandeln zu lassen, es giebt die Pflicht, mich durch Zwang gegen die Gewaltthätigkeiten des andern zu schützen, und das, was es mir erlaubt, mit Gewalt durchzusetzen. Nun ist mir alles, was ich soll, erlaubt, alles Erlaubte ist ein Recht, folglich habe ich ein Recht, meine Rechte mit Zwang zu erhalten.„

So könnte man mir antworten, und nichts scheint wohl beim ersten Anblick bündiger und überzeugender, als diese Schluſsreihe. — Aber es scheint auch in der That nur so. Eine nähere Ansicht wird uns ohne viele Mühe von dem Gegentheil überzeugen.

Vor das Erste. Es kann uns schlechterdings nicht in allen Fällen eine Pflicht zum Zwange erwiesen werden. Da wo die Würde meiner Persönlichkeit ins Spiel kommt, wo man mich an der Ausübung meiner Pflichten hindern, und auf dem Weg zum Ziele meines Daseyns zurückhalten will, da habe ich freilich die Pflicht, mein Recht mit Gewalt zu behaupten. Aber habe ich denn nicht auch ein Zwangsrecht, wo diese Bedingung nicht statt findet? habe ich nicht öfters ein Zwangsrecht, wo die Ausübung des Zwangs offenbar der Moralität zuwider ist? — Müssen wir dem reichen Gläubiger nicht das Recht zugestehen, seinen armen Schuldner ins Gefängniſs zu werfen? und pflegen wir nicht in diesem Falle zu sagen: der Mann hat freilich ein Recht hierzu, aber er handelt sehr unmoralisch? das summum jus summa injuria ist ja auf allen Zungen. Der Zwang kann also hier auf keine Weise geboten seyn, oder das Sittengesetz ist ein unvernünftiges Gesetz, da es sich so sehr widersprechen kann. — Ich habe aber auch Zwangsrechte bei moralisch-indifferenten Handlungen, oder, wie die Philosophen sagen, bei freien Rechten, welche durch das bloſse Erlaubtseyn bestimmt werden. Wie kann denn hier das

das Sittengesetz Zwang gebieten? welches ist denn hier das Medium, wodurch, der Grund, warum das Sittengesetz eine Pflicht zum Zwange mit dem Recht verbindet?

Aber es giebt noch ein zweites Argument gegen jene Schlufsart. Wo ich das Recht habe, den Zwang auszuüben, da habe ich auch das Recht, den Zwang zu unterlassen. Ich bin vollkommen berechtigt, meinen Schuldner zur Bezahlung zu zwingen, ihn, wenn ich will, in das Gefängniſs zu werfen, bis er mich in meiner gerechten Forderung befriedigt; ich habe aber auch das Recht so zu handeln, wie es mir die Humanität und Billigkeit befiehlt, und ihm die Schuld entweder ganz zu erlassen, oder doch so lange zu warten, bis er mir sie, ohne daſs es ihm wehe thut, bezahlen kann. Setzet nun, der Zwang entspränge aus der Pflicht zu zwingen, und das Recht zu demselben würde durch das, was r e c h t ist, durch das moralisch-mögliche und nothwendige bestimmt, so könnte keine Willkühr in der Wahl zwischen der Ausübung oder der Unterlassung des Zwangs statt finden; so könnte ich nicht das Recht haben, den Zwang zu unterlassen; ich hätte nur

das

das Recht, ihn auszuüben. Nur eins von beiden kann das Sittengesetz als recht bestimmen. Und wo es eines als recht bestimmt, da ist das andere unrecht.

„Aber wenn auch das Sittengesetz den Zwang nicht gebietet, so kann es ihn doch erlauben. Auf diese Weise ist es erklärbar, wie ich den Zwang ausüben und doch auch unterlassen kann. Das Recht wird hier durch das bloſse Erlaubtseyn bestimmt; das Sittengesetz überläſst den Zwang der bloſsen Willkühr. Ich habe daher das Recht, zwischen den zwei entgegengesetzten Handlungen zu wählen und entweder den Zwang auszuüben, oder zu unterlassen.„

Man kann mehreres gegen dieses Argument einwenden. Ich halte mich aber nur an einem einzigen Gegengrund, der alle andern Gründe überflüſsig macht. Ein bloſses Erlaubtseyn kann doch nur bei moralisch indifferenten Handlungen statt finden; bei solchen Handlungen, wo durchaus keine Entscheidung nach moralischen Gesetzen möglich ist, — die gänzlich jenseits der Sphäre des Sittengesetzes liegen. Dies findet aber doch

wohl

wohl nicht bei der Ausübung des Zwangs gegen vernünftige Wesen statt; hier ist es doch wohl für die Vernunft nicht gleichgültig, ob ich die Handlung thue, oder unterlasse. Ein Mensch wird nach Naturgesetzen behandelt! ein freies Wesen durch eine äußere Ursache bestimmt! Wie kann dies außerhalb dem Gebiet des Sittengesetzes liegen? wie kann es dem Sittengesetz, um mich eines sinnlichen Ausdrucks zu bedienen, gleichgültig seyn, ob ein vernünftiges Wesen, als Sache oder als Person behandelt werde? — Liegt nur irgend etwas innerhalb den Gränzen des Sittengesetzes, so ist es dies. Das Sittengesetz hat hiebei eine Stimme, es muß hierüber etwas aussagen, und wo das Sittengesetz spricht, da hört die Sphäre des bloßen Erlaubtseyns auf, da beginnt die Sphäre des bedingten Erlaubtseyns — des einzigmöglichen. Auf dem Gebiete des Moralgesetzes selbst giebt es kein bloßes Erlaubtseyn; wo das Sittengesetz seine Stimme hören läßt, da bleibt der Willkühr nichts überlassen — findet keine Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungen statt. Was das Sittengesetz bestimmt, das ist genau bestimmt, und man nehme was immer für eine Handlung, die auf dem Gebiet der

Sit-

Sittlichkeit gelegen und nicht moralisch-indifferent ist — überall wird man die strenge Bestimmung, die schärfsten Gränzen zwischen den recht und unrecht wahrnehmen *).

Da

*) Ich lege meiner Behauptung die Behauptung eines scharfsinnigen Mannes, des Herrn Dr. Löbel (in Schmidts philos. Journal, 3 Band. 2. St.) unter. „So sehr und wiederholt ich mich auch bemüht habe, den Sinn dieser Idee (dafs das Sittengesetz etwas der bloſsen Willkühr überlasse) zu begreifen, so hat sich derselben doch stets die Ueberzeugung entgegengestellt, daſs, in Rücksicht auf mein Vernunftgesetz, jedesmal nur eine einzige Handlung für mich nützlich sey, welche weit entfernt, irgend eine Willkühr zuzulassen, unter den Regeln der strengsten Nothwendigkeit steht. Und so viele Beispiele ich auch, in dieser Hinsicht, aufgesucht und zergliedert habe, so habe ich doch in keinem einzigen etwas gegen diese Behauptung antreffen können. Es ist wahr, bei einigen Handlungen scheint das Sittengesetz der Willkühr einigen Spielraum zu lassen, wie bei den Handlungen der Wohlthätigkeit. Wenn mir hier das Gesetz befiehlt; sey wohlthätig! so scheint es die Art wohlzuthun und den Gegenstand meiner Wohlthätigkeit der Willkühr zu über-

Da nun der Zwang keine moralisch-indifferente Handlung ist, da das Sittengesetz über denselben

lassen. Allein dies scheint es in der That auch nur. Indem mir das Gesetz die Wohlthätigkeit zur Pflicht macht, gebietet es mir zu gleicher Zeit, diese Pflicht auf die zweckmäfsigste Art, und gegen diejenigen Personen auszuüben, welche auf meine Unterstützung die meisten Ansprüche haben. Man verwechselt Willkühr und Bestimmung, allgemeine und besondere Möglichkeit mit einander. Meiner Bestimmung mufs es das obige Gesetz allerdings überlassen, auf welche Art und gegen wen ich wohlthätig seyn will — denn dieses Gesetz enthält nur eine allgemeine Vorschrift, deren Anwendung auf besondere Fälle dem Individuo überlassen bleibt — aber Willkühr findet hiebei eben so wenig statt, als bei irgend einer andern moralischen Handlung; denn zwei Fälle, in denen alle Bedingungen, sowohl bei der Art, als bei dem Gegenstande meiner Wohlthätigkeit, völlig gleich sind, werden niemals vorkommen. Die Möglichkeit auf diese oder jene Art, diesem oder jenem wohlzuthun, ist also blos eine allgemeine Möglichkeit — (in abstracto), in Beziehung auf die allgemeine Vorschrift des

selben nicht schweigt; blofse Möglichkeit, unbedingtes Erlaubtseyn aber nur bei moralisch-indifferenten

Gesetzes; aber nicht die besondere, individuelle Möglichkeit (in concreto), in Beziehung auf die Person, welche nach dieser Vorschrift handelt." — In meiner Abhandlung: Ueber den Begriff des Rechts (Niethhammerisches philos. Journal. 1795. 6. Stück. S. 152.) erklärte ich mich gegen diese Behauptung, und glaubte gegen Herrn Heydenreich und Herrn Prof. Schmidt (welche hierin mit Herrn Dr. Löbel übereinstimmen, das Nichtwidersprechende einer blofsen Möglichkeit vor meinem eigenen Gewissen, darthun zu können. Aber diese Behauptung beruhte auf einem Mifsverständnisse: Ich glaubte nämlich, dafs diese Philosophen mit dem Ausdruck: das Sittengesetz überläfst nie etwas der blofsen Willkühr: das Nichtdaseyn moralisch-indifferenter Handlungen leugneten, und behaupteten, alle Handlungen des Menschen, ohne Ausnahme, würden durch das Sittengesetz bestimmt, von demselben entweder geboten oder verboten, und ich hönnte keinen Fufs und keine Hand bewegen, ohne entweder ein Gebot zu befolgen, oder zu übertreten. Eine solche Behauptung wäre in der That ungereimt, und ihre Widerlegung kei-

ferenten Handlungen statt finden kann, und auf dem Gebiete der Sittlichkeit, alles genau determinirt ist, so kann der Zwang keine vom Sittengesetz der Willkühr überlassene Handlung seyn.

Das

nen Schwierigkeiten unterworfen. Aber eine Aeufserung des scharfsinnigen Herrn Heydenreich (in der Vorrede zum zweiten Bande seines Naturrechts) und eine dadurch veranlafste Wiederholung des über diesen Gegenstand von ihm und Herrn Löbel gesagten, brachte mich von meinem Irrthum zurück. Sie behaupten nur, wenn anders dies nicht ein zweites Mifsverständnifs ist, dafs das Sittengesetz, sobald es etwas bestimmt, darüber nichts unbestimmt läfst, und bei moralischen, d. h. bei solchen Handlungen über die eine Entscheidung nach dem Moralgesetze möglich ist, keine Willkühr statt finden könne. Nichts ist gewisser, als diese Behauptung, und Herr Heidenreich hat vollkommen recht, wenn er behauptet, dafs der Schein, durch den wir glauben, dafs uns etwas durch das Sittengesetz erlaubt sey, daher rühre, „dafs wir die Anwendung der Gesetzgebung der Vernunft, welche die feinsten Verhältnisse befafst, nicht weit genug fortführe.„

Das Sittengesetz kann den Gebrauch oder die Unterlassung des Zwangs nur bedingt erlauben; es mufs den Zwang entweder gebieten, oder verbieten. Ein Drittes ist unmöglich.

Man mag daher nach dieser Theorie einen Weg einschlagen, welchen man wolle, so wird man keinen giltigen Grund zu einem Zwangsrecht aufweisen können, und kein Scharfsinn, er sey auch noch so durchdringend, wenn er auf diesem Weg ein Recht zum Zwange sucht, oder gefunden zu haben glaubt, wird die Widersprüche, die aus einer Deduktion des Zwangsrechts aus dem Sittengesetze entspringen, hinwegzuräumen im Stande seyn.

Und sollte nun wohl noch jemand mit sich selbst im Streite seyn, wie er die Frage wegen der Brauchbarkeit dieser Rechtsdeduktion, beantworten solle? mufs nicht leicht ein jeder darüber einig werden, dafs das Recht entweder gar keinen Grund, eine Rechtswissenschaft gar keine Realität habe, oder dafs jener Grund auf einem andern Gebiethe gesucht, und diese Realität auf einem andern Wege der Wissenschaft zugesichert werden

 müsse.

müsse. — Muſs nicht eine Deduktion des Rechts für die Vernunft unbefriedigend seyn, nach welcher:

1) kein äuſseres Recht,

2) keine Unterscheidung des Naturrechts von der Moral möglich ist? Nach welcher

3) das Recht, das doch etwas durch Vernunft gegebenes (positiv mit der Vernunft verknüpftes) und durch sie Hervorgebrachtes seyn soll, in eine bloſse Negation, in etwas nur negativ mit der Vernunft verknüpftes verwandelt, und mit dem rechten verwechselt wird; nach welcher

4) keine äuſsere rechtliche Freiheit möglich, und

5) ein Beweis für die Zwangsrechte unmöglich ist?

II.

Künstliche Aushülfe. — Prüfung derselben.

Die Ueberzeugung einerseits von der Unmöglichkeit des Naturrechts als einer von der Moral abgesonderten Wissenschaft, nach der gewöhnlichen Darstellung der absoluten Rechtsdeduktion, andererseits aber von der Unhaltbarkeit der relativen, (welche wir bald der Kritik unterwerfen wollen), bestimmte einige Rechtslehrer zu einer künstlichen Aushülfe, nach welcher das Recht aus einem Grunde in dem berechtigten Subjekte selbst abgeleitet, und die Selbstständigkeit des Naturrechts möglich werden soll. Diese Theorie beruht auf folgenden Hauptmomenten, welche ich, so weit dies möglich ist, mit den eignen Worten eines unsrer gründlichsten und scharfsinnigsten Philosophen, des Herrn Prof. Schmidt *), darstellen will.

 „Es

*) Grundriſs des Naturrechts für Vorlesungen. 1795.

„Es giebt äufsere und innere Gesetze der Vernunft. Ein praktisches Gesetz heifst ein inneres (Pflichtgesetz, Gewissensgesetz), in so ferne es ein freies Wesen innerlich nöthiget und verbindet; ein äufseres (juridisches Rechtsgesetz), in so ferne dasselbe ein freies Wesen äufserlich nöthiget und zwingt.„

„Die innerliche Gesetzgebung hat zum Zweck, positive Einstimmung der Freiheit mit dem Gebrauch meiner eigenen Freiheit und dem Gebrauch der Freiheit Anderer, und negative Einstimmung der Freiheit mit dem Gebrauch der Freiheit in mir selbst.„

„Die äufserliche Gesetzgebung hat zum Zweck negative Einstimmung der Freiheit in mir, mit der Freiheit Anderer, und ihre Formel lautet folgendermaafsen: Dein Gebrauch der Freiheit zerstöre nicht den Gebrauch der Freiheit in andern vernünftigen Wesen.„

„Inneres Recht ist, was der innern Gesetzgebung; aufseres Recht, was der äufsern Gesetz-

Gesetzgebung nicht widerspricht, und das Princip des äufsern vollkommnen Rechts lautet: Jeder Gebrauch der Freiheit ist *rechtmäfsig*, welcher nach solchen Regeln geschieht, deren allgemeine Befolgung der Freiheit keines Vernunftwesens Abbruch thut.„

Diese Theorie hat allerdings grofse Vorzüge vor der gewöhnlichen absoluten Deduktion. Denn was dort nur dem Namen nach existirte — Naturrecht als abgesonderte, von der Moral verschiene Wissenschaft, ist hier in der Wirklichkeit vorhanden; und das forum externum als das eigenthümliche Gebieth des Naturrechts, von dem foro interno, als dem eigenthümlichen Gebiethe der Moral, genau abgesondert. Aber sie ist, was den Begriff des Rechts und den Erweis des Zwangsrechts betrifft, eben so wenig befriedigend, als die vorhin geprüfte, und in so fern von jener in nichts verschieden.

Recht ist das, was dem äufsern Gesetz, oder mit andern Worten, dem Gesetz der Gerechtigkeit nicht widerspricht. Sein Wesen besteht

steht also in einem durch das Gesetz der Gerechtigkeit bestimmten Erlaubtseyn, mithin in einer Negation, in der Abwesenheit eines Widerspruchs mit dem Gesetz der Gerechtigkeit. Darum ist es auch nichts mit der Vernunft positiv verknüpftes, realiter durch dieselbe gegebenes.

Was gegen den Erweis des Zwangsrechts bei der obigen Deduktion erinnert worden, findet auch hier wieder seine volle Anwendung. Das Zwangsrecht, als Bedingung der Ausübung meines Rechts ist entweder nach dieser Theorie geboten, oder erlaubt Der Zwang kann geboten sevn entweder von dem äufsern Gesetz *), oder von dem innern. Von dem äufsern Gesetz konnte er geboten seyn, in

*) „Soll das Recht, sagt Herr Schmid §. 106. sich nicht selbst widersprechen, so kann es nicht allgemeines Gesetz seyn, dafs ein Vernunftwesen A. es leide, d. i. nicht verhindere, wenn ein anderes Vernunftwesen B. dessen Freiheit mit Widerspruch der seinigen gebraucht. Es ist also keinem allgemeinen Gesetze zuwider, dafs ein Vernunftwesen das Andere an der Störung seiner Rechte hindere, d. h. physifche Gewalt anwende, um sein eignes Recht gegen fremden Eingriff zu schützen.„

in wie ferne es verböte, die Kränkung meines Rechts nicht durch Gewalt zu verhindern. Allein das äufsere Gesetz verbietet nur das, wodurch ich den Gebrauch der Freiheit anderer vernünftiger Wesen einschränke. Es widerspricht daher nicht dem Gesetz der Gerechtigkeit, dem Eingriff des Andern in meine Freiheit nicht zu widerstehen. Und gesetzt, das äufsere Gesetz geböte Zwang, so wäre es schlechthin unrecht, von meinem Zwangsrecht etwas nachzulassen, und ein jeder Dritter hätte ein Zwangsrecht mich zu zwingen, dafs ich mein Recht gegen das Unrecht des Andern vertheidigte. — Von dem innern Gesetz kann er eben so wenig geboten seyn; denn aufserdem, dafs das innere Gesetz nach dieser Theorie ganz jenseits des Gebieths der philosophischen Rechtslehre gelegen ist, und also hier gar keine Stimme hat, würde dieser Beweis des Zwangsrechts denselben Einwürfen ausgesetzt seyn, welche eben vorgebracht worden sind. — Auch kein Erlaubtseyn kann den Zwang bestimmen, weder ein Erlaubtseyn von dem innern noch dem äufsern Gesetz, weder ein absolutes noch ein bedingtes. — Der Beweis von dieser Behauptung liegt in dem bisher gesagten, in dem Wesen dieser

ser Theorie und dem Wesen sowohl der äufsern, als innern Gesetzgebung.

Was aber vorzüglich die Unzulänglichkeit dieser Deduktion vor Augen legt, ist folgendes:

Wenn es ein Gesetz der Gerechtigkeit giebt, wie denn wirklich ein solches vorhanden ist, so folgt freilich, dafs eine jede Handlung, die dem Freiheitsgebrauche anderer vernünftiger Wesen nicht widerstreitet, dem Gesetze der Gerechtigkeit nicht widerspreche. Dies bedarf keines Beweises. Denn es ist ein analytischer Satz, der mit andern Worten so lautet: Was dem Gesetz der Gerechtigkeit nicht widerspricht, das widerspricht ihm nicht. Aber der Satz: Jeder Gebrauch der Freiheit ist rechtmäfsig, der der Freiheit keines Vernunftwesens Abbruch thut, ist synthetisch, und kann nicht unmittelbar aus dem Vorhandenseyn eines Gesetzes der Gerechtigkeit herfliefsen. — Rechtmäfsig nenne ich die Handlung, welche dem Rechte gemäfs ist, und die ich mit Zwang behaupten kann. — Wie folgt aber diese Rechtmäfsigkeit aller Handlungen, die dem äufsern Gesetze nicht widersprechen, aus dem äufsern

ſsern Gesetze, und wird nicht, indem man dieses behauptet, das rechtmäſsige unvermerkt dem bloſs nicht widersprechenden untergeschoben? Daſs ich dem Gesetz der Gerechtigkeit nicht entgegenhandle, wenn ich unmoralisch handle, mir das Leben nehme, niemanden eine Wohlthat erweise, ist unmittelbar gewiſs. Aber daſs ich dazu berechtigt bin, folgt noch gar nicht aus diesem Nichtwidersprechen. Das Gesetz der Gerechtigkeit sagt ja auch: ich solle mit meinem Freiheitsgebrauch dem Freiheitsgebrauche anderer vernünftiger Wesen keinen Abbruch thun, und daraus folgt: daſs alle Handlungen, die diesem Freiheitsgebrauche nicht widersprechen, auch dem äuſsern Gesetze nicht widersprechen. Wo ist aber der Grund, der es mir sagt: warum ich zu allem berechtigt bin, was dem äuſsern Gesetze nicht widerstreitet? Und wo ist dieser Grund zu suchen und zu finden? — Nicht in dem Gesetze der Gerechtigkeit, wie gezeigt worden. Er muſs also höher liegen, als dieses Gesetz. Die Vertheidiger der Deduktionen aus dem Vernunftgesetz müssen ihn daher entweder in dem Gesetz der Gerechtigkeit des andern, dem berechtigten

gegen-

gegenüberstehenden Subjekts, oder in dem innern Gesetze des berechtigten Subjekts an sich, suchen.

Wie aber? wenn auch das Sittengesetz in dem berechtigten Subjekt an sich, nicht der Grund des Rechts seyn kann, kann denn nicht das Sittengesetz in dem berechtigten gegenüberstehenden bepflichteten Subjekt der Grund des Rechts seyn? Ich gehe daher zu einer Prüfung der relativen Deduktion über.

DRIT-

DRITTER ABSCHNITT.

Darstellung und Prüfung der relativen Deduktion aus dem Sittengesetz.

Die Vertheidiger dieser Deduktion sehen eben so wie diejenigen, welche zu einer künstlichen Aushülfe der absoluten Deduktion ihre Zuflucht nehmen, das Unbefriedigende der gewöhnlichen absoluten. Sie sind überzeugt, dafs das Recht weiter gehe, als das Dürfen; dafs das rechtlich mögliche eine weitere Sphäre habe, als das moralisch mögliche; dafs endlich die rechtliche Freiheit in dem System der Rechte, und die Würde des Naturrechts, als einer abgesonderten Wissenschaft, nach der Methode ihrer Vorgänger nicht behauptet werden könne.

Von diesen durchaus richtigen Voraussetzungen geleitet, stellen sie folgende Theorie der natürlichen Rechte auf, die in Betracht der Festigkeit ihrer Gründe und der Richtigkeit ihrer Resultate, vor jener Theorie einen entschiedenen Vorrang behauptet, und eben so sehr den Forderungen

gen des schlichten Menschenverstandes, als „den Forderungen der philosophirenden Vernunft Genüge zu leisten scheint. Die Hauptmomente dieser Deduktion, welche, wo ich nicht irre, Herr Dr. Löbel nach kritischen Principien zuerst versucht hat, sind folgende.

„Alles was dem Sittengeseste in mir nicht widerspricht, ist moralisch-möglich, ist recht. Von diesem recht unterscheidet sich das Recht, welches sich von jenem sowohl in Hinsicht auf sein Wesen, als in Hinsicht auf seine Sphäre, unterscheidet. Das Recht kann daher nicht aus dem selbsteigenen Sittengesetze, sondern nur aus dem Sittengesetz des Andern abgeleitet werden.„

„Die Verbindlichkeiten, die den Menschen obliegen, sind entweder vollkommne oder unvollkommne.„

„Die unvollkommnen Pflichten haben das Princip: Behandle jedes vernünftige Wesen aufser dir als Zweck.„

„Die

„Die vollkommnen Pflichten haben das Princip: Behandle jedes vernünftige Wesen ausser dir niemals blofses Mittel zu deinen beliebigen Zwecken.„

„Mit der vollkommnen Verbindlichkeit niemand in seine Freiheit einzugreifen, ist die vollkommne Verbindlichkeit verknüpft, dem Zwang des andern, den er der Uebertretung dieser Verbindlichkeit entgegensetzt, nicht zu widerstehen:„

„Folglich hat der andere die Freiheit, alles das zu thun, wodurch er meine Freiheit nicht beschränkt, eine vollkommne Verbindlichkeit nicht verletzt. Denn in diesem Fall hat er die Verbindlichkeit, meinem Zwange nicht zu widerstehen, und ich habe die Freiheit, ihn zu zwingen.„

„Aus diesem Verhältnifs des Subjekts zu dem Sittengesetz des andern Subjekts entspringt nun das Recht, und das Recht besteht in derjenigen Bestimmung einer Person, die ihr zukommt, in so ferne eine andre eine vollkommne Verbindlichkeit gegen sie hat.„

Diese Deduktion, die des Scharfsinns ihrer Urheber würdig ist, scheint über alle Einwendungen erhaben zu seyn, und alle Probleme, die nach der absoluten Rechtsdeduktion unmöglich aufgelöst werden konnten, vollgültig und mit der gröfsten Evidenz zu befriedigen. Ich begreife durch sie, wie das Naturrecht, als abgesonderte Wissenschaft möglich ist. Denn es bekommt hier eine viel gröfsere Sphäre als die Moral. Während es nach der absoluten Deduktion nur auf das moralisch-mögliche beschränkt war, wird es hier auf alles ausgedehnt, wodurch ich nicht in die Sphare der Freiheit eines andern eingreife. Während das Recht der absoluten Rechtsdeduktion nichts mehr und nichts weniger war, als das Erlaubtseyn der Moral, und auf diese Weise das Naturrecht auch in Betracht seines Gegenstandes überhaupt mit der Moral vermengt wurde, bekommt es hier einen besondern, von dem Gegenstande der Moral verschiedenen, Gegenstand — nicht das durch das Sittengesetz in mir erlaubte, sondern das, was durch das Sittengesetz, in wie ferne es andern obliegt *), in mich gesetzt wird, ist der Gegenstand des

*) Das bepflichtete Subjekt, in wie ferne es dem berechtigten gegenübersteht, wollen wir in

des Naturrechts, und die Wissenschaft der menschlichen Rechte tritt auch in dieser Hinsicht, in einer eigenthümlichen Gestalt und Würde auf. Ich begreife auch nach dieser Theorie, wie die rechtliche Freiheit möglich ist. Denn das Recht wird nicht durch das selbsteigne Sittengesetz des Subjekts A bestimmt. Ich sehe die Möglickheit äufserer Rechte. Denn, da ich zu allem berechtigt bin, woran mich nicht zu hindern, der andere die Pflicht hat, so habe ich zu allem ein Recht, wodurch ich andere vernünftige Wesen aufser mir nicht als Mittel behandle; ich habe Rechte zu unmoralischen Handlungen. Endlich begreife ich auch die Möglichkeit eines Zwangsrechts, denn A hat die Verbindlichkeit, dem Zwang des Subjekts B nicht zu widerstehen.

Lafst uns aber nicht bei der Oberfläche stehen bleiben, sondern etwas tiefer in die Geheimgänge dieser Theorie eindringen, und sie schärfer ins Auge fassen. Vielleicht zeigt sich denn, dafs sie eben so, wie die absolute, obgleich aus andern Gründen unbefriedigend sey.

Wir

Zukunft das Subjekt A. das berechtigte das Subjekt B. nennen.

Wir machten der absoluten Deduktion aus dem Sittengesetze den Vorwurf, daſs durch sie das Recht in eine bloſse Negation gesetzt werde, und hier wird es, wo möglich, in etwas, was noch weniger ist, als eine Negation, gesetzt. Mein Recht soll aus der Verbindlichkeit des Andern, die Rechtmäſsigkeit meiner Handlung soll aus der möglichen oder wirklichen Immoralität der Handlung des Andern entspringen. Ich soll darum ein Recht haben, weil der andere die Verbindlichkeit hat, mich an dieser Handlung nicht zu hindern, und weil ich es weiſs, daſs ihm diese Verbindlichkeit obliegt. Wenn ich sage, ich habe ein Recht, so soll dies nur so viel heiſsen: das Sittengesetz in der Person A verbietet dieser mich zu hindern. — Wird aber durch diese Verbindlichkeit in dem Subjekt A in das Subjekt B etwas realiter gesetzt? kann die mögliche oder wirkliche Ungerechtigkeit des Subjekts B die Rechtmäſsigkeit einer Handlung in dem Subjekte A begründen? — Daraus, daſs der andere die Verbindlichkeit hat, folgt freilich unmittelbar das, daſs er unrecht thut, auch welches ich hier zugeben will, das, daſs er die Verbindlichkeit hat, mir nicht zu widerstehen,

und

und ein zweites Unrecht begeht, wenn er dieser Verbindlichkeit zuwiderhandelt Aber geht durch diese Verbindlichkeit im Subjekt A etwas Reales in das Subjekt B über? wird durch die jenem Subjekte realiter zukommende Bestimmung in dieses eine reale Bestimmung gesetzt? betrachte ich das Subjekt B in Beziehung auf das Subjekt A, so sehe ich als Resultat dieser Beziehung nichts weiter für das Subjekt B begründet, als — ein Nicht gehindert werden dürfen. Der Bepflichtete hat die Verbindlichkeit, mich nicht zu hindern, darum darf er mich nicht hindern, und darum darf ich nicht gehindert werden. Es wird mithin nichts reales in das berechtigte Subjekt gesetzt, keine reale Bestimmung für das Subjekt B begründet, und das Recht, wenn es aus diesem Verhältniſs entspringen soll, sinkt zu einem bloſsen Nichts herab Dieses beweisen uns auch alle Definitionen des Begriffes Recht, welche von den Vertheidigern dieses Systems vorgebracht werden. Z. B. die Bestimmung des Herrn Hofbauer ein Recht ist das Prädikat, welches einem Subjekt in so ferne zukommt, als eine Zwangsverbind-

lichkeit gegen dasselbe vorhanden ist *).

Nach der absoluten Deduktion sehe ich doch die Möglichkeit eines Erlaubtseyns, welches, ob es gleich als Gegenstand unsers Verstandes nichts, doch für die Willensbestimmung etwas ist. Aber hier wird auch selbst dieses Erlaubtseyn aufgehoben. Was mir erlaubt ist, muſs mir von meiner eigenen Vernunft erlaubt seyn; wozu ich berechtigt bin, dazu muſs mich meine eigne Vernunft berechtigen. Dadurch, daſs dem andern die Verbindlichkeit obliegt, entspringt für ihn im Uebertretungsfall ein Unrecht; aber entspringt aus diesem Unrecht für mich eine Berechtigung? dadurch, daſs ich weiſs, daſs der Andere die Verbindlichkeit hat, mich nicht zu hindern, weiſs ich, daſs er mich nicht hindern darf; aber wie kann sein Unrecht meine Handlung rechtmäſsig machen? Gesetzt daher auch, ich wollte zugeben, daſs aus der Verbindlichkeit des Andern ein Recht ent-

*) S. meine Abhandlung: Ueber den Begriff des Rechts. Niethammers Journal, 6. Stück. 1795.

entspringen könne, so müſste ich immer noch fragen; wodurch denn, durch welches Medium, ich ein Recht zu einer Handlung, vermöge der Verbindlichkeit des andern mich an derselben nicht zu hindern, bekomme? welches der Grund davon sey, daſs meine Handlung durch die Unrechtmäſsigkeit des Andern rechtmäſsig werde? Und es könnte auf keine andere Weise diese Frage beantwortet werden, als dadurch, daſs man zeigte, wie die selbsteigne Vernunft des Berechtigten, das bloſse Nichtgehindert werden dürfen zu einem Recht erhöbe, mir eine Berechtigung zu dem ertheilte, woran ich, vermöge dem Moralgesetz des Andern, nicht gehindert werden darf. In der Berechtigung zu einer Handlung liegt doch offenbar der Begriff einer praktischen (ich sage nicht: moralischen) Möglichkeit. Diese aber kann unmöglich durch ein bloſses Nichtgehindertwerden dürfen begründet werden. Denn ein Nichtgehindertwerden dürfen ist weiter nichts, als dies, und das begründet nichts in dem Subjekt B, als das Bewuſstseyn, daſs es nicht gehindert werden darf, woraus zwar das Bewuſstseyn einer Befugniſs, aber nicht eines Rechts und einer Berechtigung entspringen kann. Denn in dieser liegt der

Begriff einer praktischen Möglichkeit, welche durch diese Theorie, nach welcher gar nichts in das Subjekt B gesetzt ist, gänzlich aufgehoben und nur vor meiner eignen Vernunft und durch dieselbe möglich ist. Die Vertheidiger dieser Deduktion müssen uns daher entweder zeigen, wie die Vernunft die blofse Befugnifs zum Recht, das leere Nichtgehindertwerden dürfen zu einer Berechtigung erhebt (dies aber können sie nur durch das Medium der selbsteignen Vernunft und dann hören sie auf. Vertheidiger der relativen Deduktion zu seyn), oder sie müssen beweisen, dafs nur Befugnifs, nicht aber Recht, in dem der Begriff einer Berechtigung und einer praktischen Möglichkeit liegt, ein realer Begriff sey, oder sie müssen darthun, wie durch die Ungerechtigkeit des Subjekts A, etwas reales in das Subjekt B gesetzt ein blofses Nichgehindertwerden dürfen eine Berechtigung, ein leeres Befugnifs, ein positives Recht ist. So lange uns dies noch nicht dargethan ist, wie aus dem Nicht-Recht auf der einen Seite, ein Recht auf der andern entspringt, wie dadurch, dafs ich nicht gehindert werden darf, meine Handlung rechtmäfsig wird, so lange sind die Ausdrücke Recht, Erlaubtseyn, dürfen

fen u. s. w. in diesem System ohne Sinn und Bedeutung Denn dadurch, dafs ich weifs, dafs der andere nicht darf, weifs ich noch gar nicht, dafs ich darf, dadurch, dafs ich weifs, dafs er andern Unrecht thut, weifs ich noch gar nicht, dafs ich ein Recht habe. Durch die Verbindlichkeit des andern wird nur sein rechtliches Verhältnifs zu mir, aber nicht das rechtliche Verhältnifs meiner Handlung zu ihm bestimmt.

Wir wollen aber noch aufserdem einen Blick auf die Voraussetzung werfen, dafs allem Recht eine Pflicht des andern entspreche, und deswegen von jenem diese der Grund des Daseyns, das principium essendi sey. Es mag wahr seyn, dafs sich in abstracto Recht und Pflicht einander correspondiren, dafs das Recht in dem Naturrecht, und die Pflicht in der Moral, wechselseitig einander entsprechen, und mithin in abstracto eine Pflicht statt findet, wo sich ein Recht zeigen läfst. Aber das ist nicht genug, um das Recht aus der Pflicht des andern abzuleiten. Es müfste sich zeigen, dafs auch in concreto das Recht jederzeit der Pflicht entgegenstehe, um uns zu dem Schritt zu berechtigen, das Recht aus der Verbindlichkeit

des

des Subjekts A abzuleiten. Denn das Recht in mir, soll ja, wie Herr Heydenreich ausdrücklich sagt, daher rühren, dafs ich weifs, der andere habe die Verbindlichkeit, mich nicht zu hindern. Ueberall, wo ich sage, ich habe ein Recht, mufs ich sagen können, der Andere oder die Andern haben eine Verbindlichkeit. —

Jeder Mensch hat vermöge seiner vernünftigen Natur Pflichten, denn in jedem wohnt das Sittengesetz, die Quelle der Pflichten. Die Anwendung des Gesetzes aber, die Erkenntnifs: dies ist in diesem Falle meine Pflicht, bleibt der Urtheilskraft überlassen, welche oft in der Subsumtion des besondern unter das allgemeine Gesetz irrt, manches unter dem Gesetz enthalten denkt, was objectiv von ihm ausgeschlossen werden mufs, manches von ihm ausschliefst, was ihm objektiv subsumirt werden mufs. Viele werden daher das für Pflicht halten, was den andern pflichtwidrig oder moralisch - gleichgültig scheint, mancher wird das für erlaubt ansehen, was dem andern pflichtwidrig ist. Nichts ist auch natürlicher. Die Erkenntnifs der Pflicht hängt von empirischen Bestimmungen der Person, von ihrer Lage, ihrer

Erzie-

Erziehung, ihren Talenten u. s. w. ab, und so wie diese in verschiedenen Subjekten verschieden ist, so ist es auch jene. Unter cultivirten Nationen, (die Ursache liegt hievon am Tage), dürften Beispiele für die Disharmonie in der Erkenntnifs der vollkommnen Pflichten schwer aufzufinden seyn. Aber man nehme den uncultivirten Wilden. Der Neger hält den Diebstahl, an den Europäern verübt, für etwas ganz erlaubtes *); und er verkauft um einige Stangen Kind und Vater. Würden wir es aber wohl einem Seefahrer für unrecht auslegen, wenn er sich denen mit Gewalt widersetzt, die ihn seines Eigenthums berauben

*) Sie rechtfertigen ihren Diebstahl gewöhnlich durch folgendes Mährchen. Unser Stammvater, sagen sie, hatte 3 Söhne, einen Weifsen, einen Braunen und einen Schwarzen, und diese sollten sich, da er gestorben war, in die Erbschaft theilen. Der Weifse und der Braune aber schlichen sich, da noch der Schwarze schlief, mit allen Kostbarkeiten hinweg, und liefsen diesem nichts als Pfeife und Tabak übrig. Wir thnn daher vollkommen recht, wenn wir die, welche nicht Schwarze sind, bestehlen, denn alles was sie haben, ist unser Eigenthum.

ben wollen? und hat der Fremdling kein Recht, die Rechte der unglücklichen Neger gegen ihre Verkäufer in Schutz zu nehmen? Gewiſs nicht! und doch soll das Recht aus der Verbindlichkeit des andern entspringen, soll ich nur dann ein Recht haben, wenn ich weiſs, daſs dem andern eine vollkommne Verbindlichkeit obliegt. Der Neger kennt nicht die Verbindlichkeit, jeden in seinem Eigenthume nicht zu kränken; er kennt nicht die Verbindlichkeit, ein vernünftiges Wesen nicht als Sache zu behandeln. Wir haben freilich diese Verbindlichkeit; denn wir sind zur Erkenntniſs derselben gekommen; wir wissen auch, daſs sie jeder andre haben sollte; aber jene Unglücklichen sind noch nicht zu dieser Erkenntniſs gekommen, für sie ist also diese Verbindlichkeit nicht vorhanden, ihnen sind diese Handlungen moralisch - indifferent. Niemand hatte daher nach dieser Theorie ein Recht, diese Menschen zu Erfüllung einer Verbindlichkeit zu zwingen, die sie nicht haben, und ich habe gegen alle Menschen nicht gleiche Rechte. Diese stehen oder fallen mit dem Vorhandenseyn, oder Nichtvorhandenseyn der Erkenntniſs oder Nichterkenntniſs der Pflicht des andern.

„Aber

„Aber woher wissen wir es denn, daſs der andere keine Pflicht hat. Er kann ja wohl die Pflicht erkennen und ihr doch zuwider handeln.„

Ich antworte auf diesen Einwurf mit weiter nichts, als mit der Frage: woher weiſs ich denn, daſs der andre die Pflicht wirklich hat? — *)

„Allein

*) Ich kann auch den scharfsinnigen Locke für mich sprechen lassen. Dieser bestreitet die angebohrnen moralischen Grundsätze, aus eben dem Punkte, aus welchem Mandeville und Montagne ihren empirischen Ursprung erwiesen zu haben glauben, und sagt darauf (Essais L. I. C III. § II.): „Man kann mir vielleicht den Einwurf machen, daſs der Schluſs: eine Regel wird verletzt, darum ist sie nicht bekannt, unrichtig sey. Da freilich ist dieser Einwurf gültig, wo die Menschen zwar ein Gesetz übertreten, aber doch nicht ableugnen. — Allein es läſst sich nicht denken, daſs eine ganze Nation das verwerfe und für ungültig erkläre, was jeder Einzelne mit unwiderleglicher Gewiſsheit für ein Gesetz anerkennt.„

„Allein ich weiſs doch, daſs dem andern, als Menschen, jene Verbindlichkeiten obliegen. Darum bleibt auch mein Recht.„

Damit kann doch wohl nichts anders ausgedrückt werden, als das: ich weiſs, daſs der andere jene Verbindlichkeit haben solle, daſs ihm als Mensch (in abstracto) als vernünftiges Wesen solche Pflichten zukommen. Daraus kann aber doch noch kein Recht entspringen. Dies könnte nur dann satt finden, wenn auch der Mensch in concreto diese Verbindlichkeit hätte. Und der Mensch in concreto hat nur die Verbindlichkeit, die er wirklich als solche kennt *).

Die

*) Ich freue mich, hier auf einem Wege mit dem scharfsinnigen Flatt zusammen zu treffen. „Es ist nur in einem gewissen Sinne wahr, sagt er (in s. Ideen zur Revision des Naturrechts. S. 50. in s. vermischten Versuchen.) daſs zum rechtmäſsigen Gebrauch des Zwanges gegen den andern auch die Ueberzeugung von der Obliegenheit desselben erfördert werde. Denn es ist entschieden falsch, daſs in jedem Sinn und unter jeden Umständen dem Recht

Die bisher angeführten Gründe wider die Haltbarkeit dieser Deduktion sind wohl, wie ich glaube,

auf einer Seite, Pflicht auf der andern entspreche — — Nur im objektiven Verstande sind die Begriffe von Recht und Pflicht unzertrennlich mit einander verbunden. Betrachtet man aber die Sache subjektivisch, — — so giebt es unsäglich viele Fälle, wo dem Recht zu fordern, die Pflicht zu leisten, nicht entspricht. Subjektive Verpflichtung setzt doch wohl immer die Möglichkeit, die Pflicht zu erkennen, voraus; und diese hängt bei jedem Individuum von tausend Umständen ab, die ganz außer dem Bezirk der Willkühr liegen. Subjektive Verpflichtung des einen Menschen kann also wirklich mit dem Recht, das der andere auf ihn hat, in einem ganz entschiedenem Widerspruche stehen. Der Letztere kann wirklich die ganz richtige Ueberzeugung haben, daſs die Gesetze der Weisheit und Güte eine gewisse Handlung oder Unterlassung des andern erfordern, die auf ihn eine unmittelbare Beziehung hat. — — Aber der, der die Handlung begehen oder unterlassen sollte, ist vielleicht ohne seine Schuld, in Absicht auf moralische Aufklärung, so weit zurück, daſs er das richtige

glaube, schon an und für sich wichtig genug, um uns über den Werth derselben nicht in Zweifel zu lassen. Aber es lassen sich noch andere und wichtigere Argumente gegen dieselbe auffinden, welche ihre Brauchbarkeit zu einer festen Begründung des Naturrechts mit einem nicht geringen Grad der Gewifsheit vor Augen legen.

Wie? Sollte es denn mit dem Erweis eines Zwangsrechts bei dieser Theorie so sehr seine Richtigkeit haben, als es sie beim ersten Anblick zu haben scheint? Eine nahere Betrachtung wird uns, wie mich dünkt, von dem Gegentheile überzeugen.

Nur

Verhältnifs der Gesetze der Gerechtigkeit zu seiner Handlung einzusehen, nicht im Stande ist u. s. w.„ — — Wenn aber Herr Flatt behauptet, dafs wir doch auch Rechte gegen Thiere, als nicht bepflichtete Subjekte haben, und wenn er dies als ein Argument gegen die Ableitung des Rechts aus der Pflicht anführt, so wird ihm wohl niemand beistimmen Denn Rechte kommen uns nur gegen vernünftige Wesen zu. Wir haben nur Rechte auf Thiere, gegen Menschen, (in Beziehung auf Menschen).

Nur mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere soll das Recht zum Zwang verbunden seyn, nicht mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst, auch nicht mit den Pflichten der Güte. Ich habe kein Recht, den andern zur Tugend zu zwingen: nicht, dafs er sich selbst vervollkommne, ausbilde, veredle; nicht, dafs er die Menschheit in sich nicht verletze und mit Füfsen trete; nicht, dafs er gütig sey und mildes Wohlwollen um sich her verbreite; — Ich habe nur denn ein Recht zum Gebrauch der physischen Gewalt gegen einen Menschen, wenn er andere als Mittel, als Sache behandelt und die wechselseitigen Schranken der Freiheit überschreitet Was ist nun, fragt sich, der Grund, warum nur die Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere, nicht auch die übrigen Arten von Pflichten (der Güte, der Gerechtigkeit gegen mich) erzwungen werden dürfen? — Weil, antworten die Vertheidiger dieser Deduktion, mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere die Pflicht verbunden ist, dem Zwange des andern nicht zu widerstehen. Denn, ich habe zu allem ein Recht, woran ich nicht gehindert werden darf. Folglich habe ich ein Recht, den andern zu Erfüllung der Pflichten der Gerechtigkeit

Zwangspflicht *) nur bei solchen Pflichten statt? — Weil die Vernunft sich selbst widersprechen würde, wenn sie mit diesen nicht eine Zwangspflicht verknüpfte. In wie ferne würde sich denn aber die Vernunft widersprechen? und warum kann sie denn bei den Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst diese Pflicht nicht hinzufügen? Diese Fragen können, wie ich gleich zeigen werde, abgesehen von einem in dem berechtigten, an sich gegründeten Zwangsrecht schlechterdings nicht befriedigend beantwortet werden.

Sagen wir: darum ist nur mit den vollkommnen Verbindlichkeiten, nicht aber mit den Pflichten der Güte eine Zwangspflicht verknüpft, weil die vollkommnen Verbindlichkeiten, negative Verbindlichkeiten, unvollkommne aber positive sind, so stehen wir immer auf demselben Punkte, ohne auch

*) Zwangspflicht nenne ich hier die Pflicht, dem Zwange des andern nicht zu widerstehen. Ich merke dies an, um einem Mifsverständnisse vorzubeugen, indem sonst, nach der Sprache der Schule, alle Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere Zwangspflichten genennt werden.

auch nur um einen Schritt fortgerückt zu seyn. Denn 1) nun fragt sich wieder: warum die negativen, nicht auch die positiven Pflichten mit der Pflicht, dem Zwange des Andern nicht zu widerstehen verbunden sind? 2) sind ja nicht alle vollkommne Pflichten negativ. Die Pflicht, meine Schulden zu bezahlen, ist gewiss positiv, und doch ist sie eine vollkommne Verbindlichkeit. Herr Zöllner *) weiss zwar auch das Kunststück, diese Pflichten auf negative zu reduciren, und zwar aus dem Grunde, weil dadurch das Recht des Andern nicht gekränkt werde. Ob er es aber ernstlich damit gemeint haben könne, will ich nicht entscheiden. 3) Giebt es ja auch negative Pflichten, die demungeachtet nicht erzwungen werden dürfen. Habe ich nicht die Pflicht, mir nicht zu schaden, mich an meinem Körper nicht zu verstümmeln, meine Seele nicht zu verkrüppeln u. s. w.? Warum ist denn mit diesen negativen Pflichten die Verbindlichkeit, dem Zwange des Andern mich nicht zu widersetzen, verknüpft? —

Es

*) Ueber Mendelsohns Jerusalem. S. 33.

Es ist aber auch schlechterdings unmöglich zu beweisen, dafs und warum nur mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere die Zwangspflicht verbunden sey, und nur daraus, dafs die Rechtslehrer die Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst durchgängig aus den Augen gelassen haben, läfst es sich erklären, warum sie auf diese Basis ein Zwangsrecht gründen zu können glauben. — Soll das Zwangsrecht auf diesem Grund, nämlich auf die Pflicht, den Zwang nicht zu hindern, erbaut werden, so mufs, wie schon oben gesagt worden, bewiesen werden, dafs nur bei den Pflichten der Gerechtigkeit eine Zwangspflicht statt finden könne. Ein solcher Beweis aber kann aus nichts anders, als aus dem specifisch verschiedenen Charakter der Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere geführt werden, und da wäre es wohl vielleicht möglich anzugeben, warum nicht mit den Pflichten der Güte diese Zwangspflicht verknüpft sey, aber nicht, warum nicht auch mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst. Denn diese Pflichten sind von jenen nur durch ihren Gegenstand, in wie ferne hier ich selbst, dort aber ein anderes vernünftiges Wesen außer mir Gegenstand der

Pflicht

Pflicht ist, im übrigen aber durch gar nichts von einander unterschieden. Beide sind sich ihrer Form nach durchgehends gleich. Beide entspringen aus der Funktion der moralischen Vernunft, durch welche sie negative Einstimmung der Zwecke setzt. Beide haben den Schutz der Persönlichkeit zum Ziel. Beide beruhen auf einem und demselben Princip: Du sollst nicht die vernünftige Natur als Mittel behandeln. Die Beschaffenheit der Pflicht der Gerechtigkeit als Pflicht, ihr formeller Charakter kann daher nicht das Daseyn der Zwangspflicht bestimmen, den dieses Bestimmen müfste in dem specifisch-verschiedenen Charakter beider Arten der Pflichten gegründet seyn, in welchem sich aber durchaus kein Unterschied auffinden läfst. Also mufs der materielle Charakter, das heifst, die besondere Beziehung auf den Gegenstand der Pflicht ein Grund seyn, warum die Pflicht, dem Zwange nicht zu widerstehen, nicht mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst, aber mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere verknüpft ist. — Da fragt sich nun aber: warum bestimmt denn das bei den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere und den Pflichten der Gerechtigkeit ge-

gen mich selbst verschiedene Objekt eine Zwangspflicht? — Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zeigen, daſs sich die Vernunft selbst widersprechen würde, wenn sie mit den Pflichten der Gerechtigkeit, in wie ferne sie dieses Objekt haben, eine Zwangspflicht verbände, oder, welches dasselbe ist, daſs sie einem durch sie selbst gesetzten Etwas widersprechen würde, und daſs sie sich nicht widerspreche, wenn sie mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst keine Zwangspflicht verknüpfe. Kann es nur, wie gezeigt worden, die materielle Beschaffenheit der Pflicht, ihr Gegenstand seyn, welcher das Daseyn oder Nicht-Daseyn der Zwangspflicht bestimmt so muſs in den Gegenstand der Pflicht der Gerechtigkeit gegen andere etwas durch Vernunft gesetzt seyn, um welches willen die Vernunft eine Pflicht, dem Zwang des andern nicht zu widerstehen, verbindet. Dieses ist nun entweder eine Pflicht zu der Handlung und eine daraus entspringende Pflicht zum Zwange, oder eine bloſse Erlaubniſs zur Handlung, und ein daraus entspringendes bloſses Erlaubtseyn des Zwangs, oder ein Recht zur Handlung, und ein daraus entspringendes Recht zum Zwange. Eine Pflicht kann es nicht seyn;

denn

denn nicht überall correspondirt eine Pflicht zu der Handlung der Pflicht der Gerechtigkeit des andern, diese Handlung nicht zu hindern. Auch nicht ein Erlaubtseyn, denn dies ist 1) etwas nur negativ von der Vernunft gesetztes, die Vernunft würde sich also auch nicht widersprechen können, und 2) correspondirt nicht immer ein Erlaubtseyn der Handlung der Pflicht des andern, die Handlung nicht zu hindern und dem Zwange des andern, im Fall ich ihn an der Handlung hindere, nicht zu widerstehen. Also muſs es ein Recht zur Handlung, und ein daraus entspringendes Recht zum Zwange seyn.

Weit entfernt also, daſs das Recht zum Zwange aus der mit der Pflicht der Gerechtigkeit verbundenen Zwangspflicht abgeleitet werden könnte, muſs vielmehr diese aus jenem abgeleitet werden. Nicht die formelle Beschaffenheit der Pflicht der Gerechtigkeit gegen andere, nicht der formelle Unterschied dieser Pflicht von den Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst, kann das Daseyn der Zwangspflicht bei jenen, und das Nichtdaseyn bei diesen bestimmen. Der Grund des Daseyns der Zwangspflicht bei jenen, und das Nichtdaseyn

der-

deselben bei diesen wird nur durch ihre materielle Beschaffenheit, durch ihre Beziehung auf das Objekt der Pflicht bestimmt, und dies ist nur durch ein in dem berechtigten Subjekt an sich gegründetes Recht möglich. Es ist also mit der Pflicht der Gerechtigkeit darum eine Zwangspflicht verknüpft, weil sie sich auf ein Recht des andern zu der Handlung, welche nicht zu hindern, Pflicht der Gerechtigkeit ist, und ein aus diesem Recht entspringendes Zwangsrecht bezieht. Die Vernunft giebt mir darum bei Verletzung der Pflichten der Gerechtigkeit des andern eine Zwangspflicht, weil der andere ein Recht zu der Handlung und ein Recht hat sein Recht mit Gewalt durchzusetzen. — Mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst, ist keine Zwangspflicht verbunden, weil sie keinem Recht und keinem Zwangsrechte correspondirt. Der Andere hat kein Recht mich zu zwingen. Mithin habe ich auch keine Pflicht, mich zwingen zu lassen.

Dies ist! der einzig mögliche Weg, auf dem sich ein Zwangsrecht und eine Zwangspflicht deduciren läßt, und es ist vergebliche Mühe, aus der bloßen formellen Beschaffenheit, abgesehen

von einem dem berechtigten an sich gegründeten Zwangsrechte, eine Zwangspflicht, als blos und allein verbunden mit den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere erweisen zu wollen. Es wird nun erlaubt seyn, von einer Kritik in eine Censur abzuschweifen, und das, was im allgemeinen erwiesen ist, in concreto an einem Beispiele zu bestätigen, nämlich; dafs es unmöglich ist, ohne Voraussetzung eines in dem berechtigten an sich gegründeten Rechts, eine Zwangspflicht zu erweisen. Ich glaube dies auf keine Art besser, als dadurch thun zü können, dafs ich die Gründe, aus welchen einer unserer gründlichsten Denker, der Herr Prof. Maas *) das Daseyn der Zwangspflicht zu erweisen sucht, dem Publikum vorlege und einer Prüfung unterwerfe.

„Nur die vollkommenen Verbindlichkeiten, heifst es, sind Zwangsverbindlichkeiten, alle unvollkommenen aber sind Gewissensverbindlichkeiten. Denn eine vollkommne Verbindlichkeit, die jemand gegen mich hat, ist jederzeit eine Verbindlichkeit, mich nicht als ein willkührliches Mittel

*) Ueber Recht und Verbindlichkeit. S. 26 ff.

tel zu behandeln. Will er also eine solche Verbindlichkeit nicht erfüllen; so kann ich ihn zwingen, ohne daſs er dem Zwang widerstehen dürfte. Denn dürfte er dies, so dürfte ich ihn nicht zwingen; dürfte ich ihn nicht zwingen, so dürfte er mich auch als ein willkührliches Mittel zu Beförderung seiner Absichten behandeln. Das aber widerstreitet dem Sittengesetze in allen möglichen Fällen.

Dieses Raisonnement aufgelöst, giebt folgenden Schluſs:

1) Es widerstreitet dem Sittengesetze in allen Fällen, daſs ich den andern als willkührliches Mittel zu einer beliebigen Absicht gebrauchen darf.

2) Nun würde ich den andern als willkührliches Mittel behandeln dürfen, wenn ich im Fall, daſs ich eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen ihn verletze, seinem Zwange widerstehen, und er mich mithin nicht zwingen dürfte.

3) Also

3) Also ist das Nichtvorhandenseyn der Zwangspflicht bei vollkommenen Pflichten, dem Sittengesetz zuwider.

Den Obersatz gebe ich gerne zu; aber ich behaupte die Unrichtigkeit des Mittelsatzes; und läugne die Nothwendigkeit der Folge. Wahr ist es: ich darf Niemanden als willkührliches Mittel behandeln. Folgt aber daraus, daſs es dem Sittengesetze zuwider ist, seinem Zwange widerstehen zu dürfen? daſs ich den andern als willkührliches Mittel behandeln würde, wenn ich seinem Zwange widerstehen dürfte? das Sittengesetz kann die Handlung verbieten, und den Zwang nicht verbieten, ohne daſs es sich selbst widerspricht, d. h. durch dieses Schweigen seine Verbindlichkeit aufhebt und die auf der einen Seite für unrechtmäſsig erklärte Handlung für rechtmäſsig erklärte. Die Behandlung des andern, als bloſses Mittel, bliebe immer ungerecht, wenn es auch nicht ausdrücklich sagte: Du sollst, wenn du diese Ungerechtigkeit begangen hast, dem Zwange des andern nicht widerstehen. Im Falle, daſs das Sittengesetz die Unterlassung des Widerstandes nicht zur Pflicht machte, würde freilich das Berechtigte öfter

öfter als Mittel behandelt werden können, aber er würde nichts desto weniger nicht als Mittel behandelt werden dürfen. Denn das Nichtgebot hebt das Gebot nicht auf.

Ist aber dieser Schluſs richtig, so kann ich durch ihn beweisen, daſs auch bei andern Pflichten, nicht blos bei den Pflichten der Gerechtigkeit Zwang statt finde. Es ist mir ja auch verboten, mich nicht selbst als Mittel zu beliebigen Zwecken zu gebrauchen, die Persönlichkeit in mir selbst nicht herabzuwürdigen, und nun könnte ich so schlieſsen:

1) Es ist dem Sittengesetz in allen Fällen zuwider, daſs ich mich selbst als willkührliches Mittel zu beliebigen Zwecken gebrauche.

2) Nun aber würde ich mich selbst als willkührliches Mittel gebrauchen dürfen, wenn es mir erlaubt wäre, dem Zwang des Andern, im Fall der Uebertretung dieser Pflicht, zu widerstehen.

3) Folglich ist es mir verboten, dem Zwange des Andern zu widerstehen, und der Andere hat darum ein Recht, mich zu Erfüllung dieser Verbindlichkeit zu zwingen.

Jener Schluſs ist daher ungültig; er mag falsch oder wahr seyn.

„Wenn jemand, heiſst es ferner, eine vollkommene Verbindlichkeit nicht erfüllen will; so hört er in so ferne auf, ein vernünftiges Wesen zu seyn, indem die Nichterfüllung einer solchen Verbindlichkeit dem Sittengesetz in allen Fällen zuwider und schlechterdings unvernünftig ist. Folglich verliert er auch in so ferne alle Vorrechte eines vernünftigen Wesens, und man kann ihn also auch mit physischer Gewalt zwingen, obgleich gegen ein vernünftiges Wesen als solches, kein Zwang gebraucht werden darf.„

Von der Bündigkeit dieses Beweisgrundes kann ich mich eben so wenig, als von der des vorhergehenden überzeugen. Was heiſst das: ein vernünftiges Wesen hört durch Uebertretung einer Pflicht der Gerechtigkeit auf ein vernünftiges Wesen

sen zu seyn? — heifst es: es verliert dadurch das Recht eines vernünftigen Wesens, nicht gezwungen werden zu dürfen, so ist damit nichts gesagt, denn davon wollen wir eben einen Grund haben. Heifst es aber, wie es der Sprachgebrauch mit sich bringt: durch Uebertretung einer vollkommenen Pflicht, verliert es seine vernünftige Natur, so sehe ich gar nicht den Zusammenhang zwischen dem Grund und der Folge ein. Wie? ein vernünftiges Wesen soll nicht mehr vernünftiges Wesen seyn, sobald und in wie ferne es eine Pflicht der Gerechtigkeit verletzt? Die Uebertretung des Gesetzes sollte Zernichtung der vernünftigen Natur zur Folge haben? Er handelt freilich unvernünftig, aber er hört doch nicht auf vernünftiges Wesen und Person zu seyn. Ich kann das Sittengesetz noch so gröblich übertreten, und ich bleibe doch — was ich vorher war — Person, vernünftiger Geist.

Will ich aber auch diesen Schlufs gelten lassen, so beweist er doch nicht, was er beweisen soll, nämlich, dafs der Zwang nur bei Verletzung der Pflichten der Gerechtigkeit statt habe. Wenn ich die Pflichten gegen mich selbst verletze, wenn ich

ich die unnachläſslichen Pflichten, deren Gegenstand ich selbst bin, und deren Uebertretung eben so sehr in allen Fällen der Vernunft zuwider ist, verletze, wenn ich mich selbst als Mittel behandle, und die Persönlichkeit herabwürdige, soll ich denn nicht aufhören, vernünftiges Wesen zu seyn? — Wenn daher jener Schluſs richtig ist, wenn ich bei Uebertretung der Pflichten, die in allen Fällen dem Sittengesetze zuwider sind, aufhöre ein vernünftiges Wesen zu seyn, so höre ich auch denn auf, ein vernünftiges Wesen zu seyn, wenn ich die Pflicht der Gerechtigkeit gegen mich selbst übertrete, und jeder hat also auch ein Recht, mich zu zwingen und von ihrer Uebertretung abzuhalten.

Ich kann also dem Herrn Maas folgendes Dilemma entgegensetzen, entweder dieser Schluſs ist unrichtig, oder er ist richtig. Ist er unrichtig, nun so ist die Unrichtigkeit der Folge von selbst klar. Ist er aber richtig, so beweist er mehr als er beweisen soll, so beweist er, daſs nicht blos bei Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere, sondern auch gegen mich selbst Zwang statt finde.

Ich

Ich glaube hiedurch meine Behauptung auch in concreto gerechtfertiget und dies Resultat streng erwiesen zu haben; daſs von dieser Seite keine Rechtmäſsigkeit des Zwangs begründet werden könne. Wir müssen auf einen in dem berechtigten Subjekt an sich gelegenen Grund des Rechts überhaupt und ins besondere das Zwangsrecht zurückkommen. —

Diese Behauptung wird sich noch durch folgendes bestätigen, dadurch nämlich, daſs wir zeigen, daſs die Rechte nicht vollkommne Pflichten, sondern die vollkommnen Pflichten, in wie ferne sie vollkommen sind, die Rechte voraussetzen.

Sollen die Rechte auf die vollkommnen Pflichten gegründet werden, so müssen diese ohne Beziehung auf Rechte, (denn diese sollen erst durch jene möglich werden) an sich vollständig bestimmt seyn, so muſs ihre Natur und Beschaffenheit, und ihr Unterschied von den unvollkommnen Pflichten aus ihrem Verhältniſs zum Sittengesetz des bepflichteten Subjekts an sich bestimmt werden können. Ist aber dies möglich? —

Zum Beschluſs dieser Untersuchung will ich die Prädikate der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten nach den vier Momenten der Kategorien aufzählen und sehen, ob die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Pflichten das Recht, oder dieses jene voraussetze.

I. Der Quantität nach wird der Unterschied der vollkommnen und unvollkommnen Pflicht durch die Allgemeinheit oder Nicht-Allgemeinheit ihrer Befolgung bestimmt. Vollkommne Pflichten wären alsden solche, derer Befolgung schlechterdings in allen Fällen nothwendig; unvollkommne Pflichten aber, deren Befolgung nicht in allen Fällen nothwendig ist *).

Soll

*) Hufeland sagt: „Pflichten und Verbindlichkeiten, deren Gegentheil sich als erlaubt gar nicht denken läſst, wobei gar keine Ausnahme zu Gunsten der Neigung verstattet ist, sind unerläſslich (vollkommen), die übrigen erläſslich (unvollkommen)" — Eben so bestimmt auch Kant die vollkommnen Pflichten. Metaphysik der Sitten. S. 33. — Wenn ich etwa in meiner Untersuchung

Soll nun dieser Unterschied der vollkommnen und der unvollkommnen Pflichten durch das Moralgesetz selbst bestimmt seyn? soll das Sittengesetz selbst der Grund seyn, der mich von einigen Pflichten dispensirt und mir die Uebertretung möglich macht? Soll aus dem Verhältniſs der Pflicht zum Sittengesetz in mir dieses Moment der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Pflichten entspringen? — Aber das heiſst doch wohl, das Sittengesetz in einen Widerstreit mit sich selbst verwickeln, wenn man sagt: es giebt Pflichten, die es erläſst, und Pflichten, die es nicht erläſst, deren Uebertretung es zuweilen erlaubt, und Pflichten, deren Uebertretung es nicht erlaubt? — Wenn das Sittengesetz Pflichten gäbe, bei denen es Ausnahmen zu Gunsten der Neigung verstattete, so würde es auf der einen Seite, (dadurch, daſs es die Pflicht giebt) die vollständige

Befol-

über diesen Gegenstand seiner Ueberzeugung entgegen seyn sollte, (welches, wenn ich anders richtig sehe, wohl nicht der Fall seyn dürfte) so bitte ich den groſsen Mann um gütige Belehrung und Zurechtweisung, woferne er meinen Versuch eines Blickes würdigen sollte.

Befolgung gebieten und auf der andern Seite die nicht vollständige Befolgung erlauben, mithin sich selbst widersprechen; es würde sagen: du sollst schlechterdings so handeln (denn dies liegt in dem Begriff der Pflicht), und doch auch sagen: du darfst anders handeln. Pflichten, die eine Ausnahme in sich enthalten, widersprechen sich selbst. Denn in dem Begriff der Pflicht, liegt der Begriff einer Nöthigung, ohne alle Ausnahme. Eine Pflicht, die mir das Sittengesetz auflegt, die soll ich erfüllen; die Nothwendigkeit der Erfüllung liegt in dem Begriff der Pflicht selbst; und ich kann mir die durch das Sittengesetz selbst bestimmte Zulassung der Nichterfüllung nicht denken, ohne die Pflicht selbst aufzuheben. Pflichten der Wohlthätigkeit sind daher entweder keine Pflichten, oder es findet, in Beziehung auf das Sittengesetz, keine Ausnahme von ihnen statt.

„Aber gesetzt, es kommt ein Armer zu mir, ich habe gerade nichts bei mir, was ich ihm geben könnte, findet hier nicht eine Ausnahme von der Pflicht der Wohlthätigkeit statt? Oder es kommen zwei Arme zu mir, der eine ist ein alter Wohlthäter, der andere ein Fremder, oder der

eine ist in der äufsersten Noth, der andere nicht, findet denn bei dem Fremden und dem minder Armen nicht eine Ausnahme von der Pflicht der Wohlthätigkeit statt.

In keinem dieser Fälle findet eine Ausnahme statt. Es ist gar keine Pflicht vorhanden, — das Gesetz kann nichts unmögliches wollen. Wo es mir daher physisch-unmöglich ist, wohlthätig zu seyn, da kann ich auch nicht die Pflicht haben, es zu seyn. Einem Wohlthäter zu helfen und dem Dürftigen beizustehen, ist eine höhere Pflicht, als die einem Fremden oder einem Minderdürftigen beizustehen. Kann ich daher nur einem helfen, so habe ich die Pflicht gegen den wohlthätig zu seyn, gegen welchen mich die höhere Pflicht verbindet. Gegen die Andern findet in diesem Falle gar keine Verbindlichkeit statt.

Allein wir brauchen uns auf gar keine Beispiele einzulassen, denn unser Satz: dafs es in diesem Sinne keine unvollkommne Verbindlichkeiten geben könne, steht a priori fest und bedarf keiner weitern Bestätigung. Zeigte man uns auch noch so viele Beispiele, die sich damit nicht vereinigen

einigen liefsen, (wie dies doch wohl nirgends statt finden dürfte) so könnten wir doch weiter nichts schliefsen, als dafs es unsrer Beschränktheit unmöglich sey, den Knoten aufzulösen.

„Aber so braucht man auch nicht diese Bestimmung zu verstehen. Diese Bestimmung heifst mit andern Worten so: Vollkommne Verbindlichkeiten sind solche, die durch ein Gesetz vollkommen (durchgängig) bestimmt sind, d. h. wo die Nichterfüllung derselben diesem Gesetz schlechterdings (in allen möglichen Fallen) widerspricht. Unvollkommne Pflichten, das Gegentheil *).„

So wie der Begriff hier gestellt ist, ist er den Worten nach völlig eins mit dem vorigen. Denn eine Verbindlichkeit, deren Nichterfüllung dem Gesetz nicht in allen Fällen widerspricht, heifst doch wohl, wenn wir den Sinn nach den Worten nehmen, nichts anders, als eine Verbindlichkeit, deren Nichterfüllung zuweilen erlaubt ist, und in diesem Sinne wäre diese Bestimmung den nämli-

 chen

*) S. Maas über Recht und Verbindlichkeit; u. Schmidts Moral, 3te Aufl.

chen Vorwürfen ausgesetzt, die wir an der vorhin aufgestellten gerügt haben. Aber sie soll wohl so viel heissen: Pflichten, die unter einem Gesetz stehen, welches nicht in allen Fällen seine Anwendung findet, wo der Gegenstand der Anwendung des Gesetzes vorhanden ist, sind unvollkommne Pflichten. So z. B. die Pflicht dem Armen zu geben. Diese ist eine unvollkommne Pflicht. Denn sie steht unter dem Gesetz: sey wohlthätig welches aber nicht überall seine Anwendung findet, wenn auch gleich der Gegenstand seinee Anwendung (ein Armer) vorhanden ist. Denn es kann ja möglich seyn, dafs ich mich nicht in dem Stande befinde, ihm etwas geben zu können. Nun kann mir aber doch das Sittengesetz nichts unmögliches gebieten. Folglich kann es mir das Moralgesetz nicht gebieten zu geben, wo ich nichts geben kann, und es wäre ungereimt zu sagen, dafs es überall Pflicht für mich sey, dem Armen wohlzuthun. Diese Pflicht also ist eine unvollkommne Pflicht. Hiedurch wird aber eigentlich aller Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen Pflichten aufgehoben. Wenn wir von unvollkommnen Pflichten reden, so sagen wir doch hiemit aus, dafs an den Pflichten

selbst

selbst etwas unvollständiges, etwas nicht durchgängig bestimmtes sey. Pflicht ist die moralische Nothwendigkeit zu einer bestimmten Handlung. Die moralische Nothwendigkeit zu einer bestimmten Handlung also muſs in irgend etwas unvollständig oder unbestimmt seyn, wenn es unvollkommne Pflichten geben soll. Nun aber wird nach dieser Bestimmung behauptet, daſs nur das Gesetz, die allgemeine Regel der Nothwendigkeit für unbestimmte Handlungen, unbestimmt, oder besser, in seiner Anwendung unbestimmt sey. Folglich können wir nicht von unvollkommnen Pflichten, sondern nur von unvollkommen Gesetzen reden.

Die Unvollkommenheit oder Vollkommenheit der Pflichten der Quantität nach, kann also nicht durch das Sittengesetz in mir bestimmt seyn. Der Grund der unvollkommnen und vollkommnen Pflichten muſs daher durch etwas auſser dem Sittengesetze in mir bestimmt seyn. Dieses kann nun nichts anders seyn, als eine Bestimmung des Andern, gegen den ich die Verbindlichkeit habe. Unter allen Bestimmungen der Person B finden wir aber keine, die die Vollkommen-

menheit oder Unvollkommenheit der Pflichten in dieser Rücksicht bestimmen könnte, als die, dafs es ihm unmöglich ist, uns zu Erfüllung der einen, aber zu Erfüllung der andern durch physische Macht zu zwingen. Diese Bestimmung der Person kann aber nicht meine Pflicht als Pflicht bestimmen, denn diese kann nur durch das Sittengesetz bestimmt seyn; auch nicht das obere Begehrungsvermögen, denn dieses wird nur durch die Pflicht als Pflicht bestimmt. — Jene Bestimmung der Person mufs daher die Unvollkommenheit oder Vollkommenheit durch das untere Begehrungsvermögen, und die Pflicht nicht als Pflicht, sondern als zu erfüllende Pflicht, in Beziehung auf das untere Begehrungsvermögen bestimmen. Die Pflicht ist daher darum vollkommen oder unvollkommen, weil ich dazu entweder gezwungen oder nicht gezwungen werden kann, weil dort ein nothwendiger empirischer Beweggrund zu dem reinen hinzukommt, hier nicht, weil die eine Art der Pflichten, in wie ferne sie von dem Andern erzwungen werden kann, keine Ausnahme, eine andere Art der Pflichten aber, in wie ferne sie nicht erzwungen werden kann, Ausnahmen zu Gunsten der

Nei-

Neigung verstattet. Nun aber kann jene Möglichkeit, als Bestimmung der Person B, entweder eine physische, oder eine moralische, oder eine rechtliche Möglichkeit seyn. Physische Möglichkeit des Zwangs ist blos zufällig. Eine solche zufällige Bestimmung könnte uns aber nicht zu einer nothwendigen und allgemeinen Eintheilurg berechtigen. Folglich muſs jene Bestimmung eine nothwendige und allgemeine seyn. Sie muſs also entweder eine moralische oder rechtliche Möglichkeit seyn. Ist die Möglichkeit moralisch, so kann sie entweder eine bedingte Möglichkeit oder Unmöglichkeit, oder eine unbedingte moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit zum Zwange seyn. Wäre jenes, so müſste der Zwang bei vollkommnen Pflichten geboten, bei unvollkommnen Pflichten verboten seyn. Nun aber kann mir der Grund, warum ich den Andern zu Erfüllung einer Verbindlichkeit zwingen darf, nicht immer eine Pflicht seyn, denn es ist mir oft möglich, den andern zu zwingen, wo ich keine Pflicht habe, wo es mir sogar verboten ist, folglich kann bedingte moralische Möglichkeit zum Zwang, nicht eine allgemeine Bestimmung seyn,

welche

welche die vollkommnen Pflichten der Quantität nach bestimmt. Eine absolute moralische Möglichkeit kann es eben so wenig seyn, denn, wie oben erwiesen worden, ist der Zwang nie der blofsen Willkühr überlassen. Jene Möglichkeit mufs daher in einer rechtlichen Möglichkeit bestehen, d. h. ein Recht mufs diese Möglichkeit begründen. Dieses Recht und die von demselben abhängige rechtliche Möglichkeit kann nun aber entweder durch die vollkommne Pflicht oder eine Bestimmung derselben, oder durch einen in dem berechtigten Subjekt an sich gelegenen Grund begründet seyn. Nun aber kann das Recht zum Zwange, wie gezeigt worden, nicht aus einer Bestimmung der vollkommnen Pflicht abgeleitet werden, folglich setzt die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Pflichten der Quantität nach das Recht zum Zwange, als in dem berechtigten Subjekt selbst begründet, voraus.

Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Pflichten kann

II. der Qualität nach bestimmt seyn,

1) durch ihren Werth,

2) durch ihre Dauer.

In der erstern Rücksicht wären vollkommne Pflichten darum vollkommen, weil sie einen gröſsern Werth hätten, die unvollkommnen, weil sie weniger Werth hätten. Die Pflichten, bezogen auf das Sittengesetz, haben aber alle gleichen Werth. Keine ist in dieser Beziehung der andern vorzuziehen. Jede ist so heilig wie die andere, und da giebt es kein mehr und weniger. Dies bedarf keines Beweises, denn es ergiebt sich unmittelbar aus dem Begriff der Pflicht und des Sittengesetzes.

Aber für das untere Begehrungsvermögen kann die Erfüllung der einen vor der andern einen gröſsern Werth haben. Dieser Werth muſs aber nothwendig bestimmt seyn, und kann nur in dem Recht des Andern, die Erfüllung der Verbindlichkeit zu erzwingen, seinen Grund haben. — Das Raisonnement bei dem vorhergehenden Moment, gilt auch in allem für dieses. Ich brauche mich daher nicht zu wiederholen.

In der zweiten Rücksicht könnten vollkommne Pflichten also heißen, welche überhaupt fortdauern, unvollkommne, welche nicht fortdauern. Aber dies kann keinen Unterschied bestimmen. Denn auch vollkommne Pflichten hören auf. Die Pflicht, meine Gläubiger zu bezahlen, hört auf, sobald ich ihn bezahlt habe. Folglich muſs der Unterschied darin bestehen, daſs jene unter einer Bedingung fortdauern, unter welcher diese aufhören. Diese Bedingung (welche eine allgemeine und nothwendige seyn muſs) ist aber keine andere, als die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung, und unvollkommne Pflichten sind in diesem Betracht solche, die unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit ihrer Erfüllung aufhören, vollkommne aber die unter Voraussetzung der Unmöglichkeit ihrer Erfüllung nicht aufhören. Mein Schuldner ist mir 1000 Thaler schuldig. Ein Unglück brachte ihn um all sein Vermögen. Ein Bündel Stroh und eine Hütte ist sein ganzer Reichthum. Er ist auch noch dazu krank, und kann mir durch seine Arbeit nichts verdienen. Jedermann sagt: dieser Arme ist mir 1000 Thaler schuldig, und ob man gleich sagt: er kann sie nicht bezahlen, so sagt man doch: er hat die Verbindlichkeit, sie

zu bezahlen. — Kann nun durch das Sittengesetz im Bepflichteten, dieses Moment der Vollkommenheit der Pflicht bestimmt seyn? Das Sittengesetz kann nur das Mögliche gebieten, und es würde sich selbst widersprechen, wenn es etwas gebieten wollte, dessen Erfüllung mir unmöglich ist *) Es kann also auch, in diesem bestimmten Falle die Bezahlung der Schuld nicht gebieten, da die Bezahlung unmöglich ist. Der Grund der Fortdauer der Verbindlichkeit unter der Bedingung der Unmöglichkeit ihrer Erfüllung kann daher nicht in dem Sittengesetze liegen. Er muſs in etwas Anderm gegründet seyn. Es läſst sich aber kein anderer Grund hievon auffinden, als eine Bestimmung der Person, welche der Gegenstand der Verbindlichkeit ist. Da diese Bestimmung keine physi-

*) Daſs die Verbindlichkeit überhaupt die Schuld zu bezahlen nicht aufhört, wenn schon jetzt ihre Bezahlung unmöglich ist, rührt daher, weil die Verbindlichkeit nicht absolut unmöglich ist. — Davon ist aber hier nicht die Rede, sondern davon, daſs dem Schuldner die Verbindlichkeit beigelegt wird, sogar jetzt, wo die relative Unmöglichkeit noch nicht gehoben ist, zu bezahlen.

physische Möglichkeit seyn kann, wie einem jeden in die Augen leuchtet, auch keine moralische, weder eine absolute, noch eine relative, so mufs es eine rechtliche Möglichkeit, ein Recht seyn. Dieses Recht aber kann nicht aus der Verbindlichkeit des Andern abgeleitet werden, denn es ist gezeigt, dafs hier für das bepflichtete Subjekt vom Sittengesetz keine Pflicht bestimmt seyn könne. Mithin mufs das Recht als in dem berechtigten an sich gegründet, der Grund der Fortdauer jener Verbindlichkeit seyn.

Auch hier setzt also die vollkommne Verbindlichkeit das Recht voraus. Die Vollkommenheit der Pflicht, in Hinsicht auf ihre Dauer, wird nicht durch das Sittengesetz, sondern durch das Recht des Andern bestimmt; die Dauer der Pflicht selbst unter der Bedingung der Unmöglichkeit, fliefst nicht aus der fortdauernden Bestimmung des Gesetzes, sondern aus der Dauer des Rechts; rührt nicht daher, weil das Gesetz fortdauernd gebietet, sondern weil der andere das Recht hat, zu fordern. Ich als Schuldner, bezogen auf das Sittengesetz in mir, habe im Fall der Unmöglichkeit der Bezahlung, keine Verbindlich-

lichkeit; aber bezogen auf das Recht des Andern, das Seine wieder zu fordern, habe ich eine Verbindlichkeit. Die Nothwendigkeit entspringt nicht aus der Nöthigung der Pflicht, sondern aus der Forderung des Rechts. Nicht das Sittengesetz legt mir die Verbindlichkeit auf, sondern der Berechtigte legt mir sie bei, kraft seines Rechts, von mir etwas zu fordern *).

III. Der Relation nach

Ist die vollkommne Pflicht höher als die unvollkommne, und in diesem Betracht ist vollkommne Pflicht die, welche in Collision mit der unvollkommnen Pflicht diese aufhebt, unvollkommne Pflicht aber diejenige, welche im Collisionsfall von der vollkommnen Pflicht aufgehoben wird.

Warum

*) Diese Worte bitte ich recht ins Auge zu fassen, indem ich sonst leicht misverstanden, und mir der Vorwurf gemacht werden könnte, daſs ich durch das Recht in das andere Subjekt eine Verbindlichkeit setze, welches ich, ohne eine Ungereimtheit zu begehen, und mir selbst zu widersprechen, nicht behaupten könnte.

Warum dies? warum sind die vollkommnen Pflichten höher, als die unvollkommnen? warum müssen diese jenen weichen? — In der Natur dieser beiden Arten von Pflichten müssen wir diesen Grund suchen. Der in der Natur der Pflichten gelegene Grund aber, warum die Vernunft im Collisionsfälle die unvollkommnen Pflichten durch die vollkommnen aufhebt, diesen also (nicht subjektiv, in Hinsicht auf gröſsere oder geringere Achtung, sondern objektiv in dem System der Pflichten) einen gröſsern Werth beilegt, ist entweder ein subjektiver Grund, der sich auf eine Beschaffenheit des bepflichteten Subjekts bezieht, oder ein objektiver Grund, der sich auf eine Beschaffenheit des Objekts der Pflicht (der Person, gegen die die Pflicht erfüllt werden soll) oder auf etwas, in dem Objekt der Pflicht durch die Erfüllung der Pflicht zu bewirkendes bezieht. Der subjektive Grund könnte entweder darin liegen, daſs die unvollkommne Pflicht als positive Pflicht schwerer, die vollkommne als negative Pflicht leichter zu erfüllen wäre, oder aber, daſs bei Uebertretung der vollkommnen Pflicht sich das Subjekt mehr herabwürdigte, bei der unvollkommnen weniger. Aber die Vernunft be-

stimmt

stimmt ihre Gesetzgebung nicht nach der Neigung, nicht darnach, ob die Erfüllung der einen Pflicht mit gröſserem Kampfe gegen die Sinnlichkeit verbunden ist, als die Erfüllung der Andern, Auſserdem sind nicht alle vollkommne Pflichten negativ, und der Mensch erfüllt lieber Pflichten der Güte, als Pflichten der Gerechtigkeit. Der erstere Fall kann also nicht statt finden. Eben so wenig auch der zweite. Denn andere minder wichtige Gründe abgerechnet, erniedrige ich mich eben so sehr bei Erfüllung der unvollkommnen, wie bei Erfüllung der vollkommnen Pflichten. Ich handle in dem einen wie in dem andern Falle gegen das Gesetz der Vernunft, und es giebt kein mehr oder weniger bei Uebertretung einer Pflicht. — Der Grund, den wir suchen, muſs also wohl ein objektiver Grund seyn. Dieser Grund bezieht sich aber entweder auf empirische Bestimmungen des Gegenstandes der Pflicht, oder auf reine Bestimmungen dieses Gegenstandes. Jener kann entweder darin liegen, daſs durch die vollkommne Pflicht das Daseyn anderer vernünftiger Wesen gesichert, durch die unvollkommene aber das Wohlseyn der Menschen befördert würde; oder aber, daſs ohne die Beobachtung jener die

Ge-

Gesellschaft nicht bestehen, ohne die Beobachtung dieser aber wohl bestehen könne. Aufser dem aber, dafs weder das erste noch das andere allgemeine Merkmal der vollkommnen und der unvollnen Pflichten, und in wie ferne sie auf empirische Voraussetzungen sich beziehen, zufällig sind, widerstreiten auch diese Merkmale als Gründe der vollkommnen und unvollkommnen Pflicht der Natur des Sittengesetzes, welches nicht als Mittel einem andern empirischen Zwecke untergeordnet werden kann, sondern als Selbstzweck, absoluten Werth hat. Nun wären jene auf empirische Bestimmungen sich beziehende Merkmale Gründe der vollkommnen und unvollkommnen Pflicht, so müfste das Sittengesetz, als Mittel zu höhern Zwecken gedacht werden, welches, wie die Kritik der praktischen Vernunft erweist, der Natur des Sittengesetzes zuwider ist. — Der objektive Grund, den wir suchen, mufs sich daher auf eine reine Bestimmung des Gegenstandes der Pflicht beziehen. Da finden wir aber keine andere, auf welche sich die vollkommne Pflicht in ihrem ganzen Umfange, und in jeder Anwendung beziehen könnte, als die Persönlichkeit des Subjekts, gegen das die Pflicht statt findet. Auf sie weist

weist auch das Princip der Pflichten der Gerechtigkeit: „Behandle niemand als willkührliches Mittel zu beliebigen Zwecken,, hin. In diesem Merkmale der vollkommnen Pflicht nun haben wir ein Merkmal, das alle Forderungen, die wir an dasselbe thun konnten, erfüllt. Es ist 1) allgemein, indem es auf alle Arten der vollkommnen Pflichten paſst. Denn alle beruhen auf dem Princip: behandle niemand als willkührliches Mittel zu beliebigen Zwecken. Persönlichkeit aber ist das Vermögen eines Subjekts, sich nach eignen Gesetzen zu bestimmen. Jeder vollkommnen Pflicht ist also, laut ihres Princips, das Merkmal anhängig, daſs die Persönlichkeit durch dieselbe gesichert wird. 2) Es ist nothwendig. Denn Persönlichkeit ist nichts dem Subjekte zukommendes, sondern ein nothwendiges Prädicat. Es ist a priori gegeben, durch die vernünftige Natur des Menschen überhaupt gesetzt, und kann nicht aufgehoben werden, ohne die menschliche Natur selbst aufzuheben. — Dieses Merkmal kann uns daher zu einer allgemeinen und nothwendigen Eintheilung zwischen vollkommnen und unvollkommnen Pflichten berechtigen. — Unser Problem ist aber bestimmt auf

dieses Merkmal angewandt: wie ist dieses Merkmal der Grund, warum das Sittengesetz denen Pflichten, die sich auf die Persönlichkeit beziehen, einen höhern Rang anweist, als denen, die sich nicht auf die Persönlichkeit beziehen? — Wir müssen, um diese Frage zu lösen, darthun, daſs unter Voraussetzung dieses Merkmals, diese Rangordnung der Pflichten, vermöge der Natur des Sittengesetzes nothwendig sey, und, um dieses zeigen zu können, darthun, daſs sich das Sittengesetz, wenn es etwas anders bestimmte, s i c h s e l b s t widersprechen würde. — Warum würde sich denn aber die Vernunft widersprechen, wenn sie die vollkommnen Pflichten in Collision mit den unvollkommnen durch diese aufhübe? Was für ein Grund liegt in der Persönlichkeit, der diesen Widerstreit bestimmt? Sehe ich auf weiter nichts, als auf die bloſse Persönlichkeit, in wie ferne wir darunter ein Vermögen der Person, sich nach eignen Gesetzen zu bestimmen, verstehen, so sehe ich noch nicht, warum sich die Vernunft im oben bestimmten Falle widersprechen würde. Ich muſs immer noch fragen: warum widerspricht sich denn die Vernunft, wenn sie Pflichten gegen die Persönlichkeit des Andern im Collisionsfall mit andern

dern Pflichten auf übe? Es muſs also zu der Persönlichkeit noch etwas hinzukommen, was diese Nothwendigkeit, den vollkommnen Pflichten einen höhern Rang, als den unvollkommnen anzuweisen bestimmt. — Die Vernunft widerspricht sich nur dann, wenn sie dem widerspricht, was durch sie selbst gesetzt wird. Sie muſs also in oben bestimmten Fällen etwas durch sie selbst Gesetztem widersprechen, oder deutlicher, sie muſs etwas durch sie selbst, in Betracht der Persönlichkeit, bestimmten widersprechen. Dies kann aber entweder eine Pflicht, oder ein bloſses Erlaubtseyn, oder ein Recht seyn. Pflicht kann es nicht seyn, denn ich habe nicht überall Pflicht auf meine Persönlichkeit. Ich kann oft die Pflicht haben, mich als Mittel behandeln zu lassen, mich nicht nach eignen Gesetzen zu bestimmen. Pflicht auf Persönlichkeit ist also nicht ein Grund, denn er ist nicht allgemein, und doch stehen überall die Pflichten der Güte, den Pflichten der Gerechtigkeit nach. Ein Erlaubtseyn kann es eben so wenig seyn. Denn Persönlichkeit liegt auf dem Gebiet der Sittlichkeit, und da hat bloſse moralische Möglichkeit nicht statt. Und denn, gesetzt auch, ich könnte blos sagen: eine Person zu

seyn, ist mir erlaubt, so würde dies kein solcher Grund seyn können, welchen wir suchen. Denn das Erlaubtseyn ist nichts durch Vernunft selbst gesetztes, es ist etwas, was aus dem Schweigen der Vernunft resultirt; mithin würde sie sich selbst unter der vorausgesetzten Bedingung nicht widersprechen können. Der gesuchte Grund muſs daher allgemeiner seyn, als die Pflicht *), und mehr als das Erlaubtseyn, und dieser Grund ist kein anderer, als das Recht. Dieses ist mehr als Erlaubtseyn — gegeben durch Vernunft selbst. Es ist allgemeiner als Pflicht, — ich habe überall das Recht auf Persönlichkeit. lg lich ist das Recht der gesuchte Grund. Hat der Mensch B ein Recht, ein durch Vernunft gegebenes Recht auf Persönlichkeit, und beziehen sich Pflichten der Gerechtigkeit auf diese durch das Recht bestimmte Persönlichkeit; stehen aber Pflichren der Güte nicht in Beziehung mit dem Recht des andern, so müssen die erstern die letztern im Collisionsfalle aufheben. Denn gesetzt, die letztern hüben die erstern auf, so widerspräche die Vernunft

*) Allgemeiner in Hinsicht der Anwendung auf Persönlichkeit.

nunft sich selbst, indem sie die Kränkung eines durch sie selbst gesetzten Rechts moralisch-möglich machte. Kommen also Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten der Güte mit einander in Collision, so hören diese auf, denn ihnen correspondirt kein Recht. Die Vernunft widerspricht sich daher nicht; jene aber bleiben, denn dieses Bleiben ist durch die Natur der Vernunft bestimmt, indem sie im Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn sie die Pflichten der Gerechtigkeit aufhübe und die Kränkung des Rechts des Andern dadurch moralisch-möglich machte. — Dieses Recht aber kann nicht wieder aus der vollkommnen Pflicht abgeleitet werden. Denn das Fortdauern der Pflicht soll durch die Fortdauer des durch die Vernunft außer dem bepflichteten Subjekt gesetzten bestimmt seyn. Wäre aber das Recht von der Pflicht abhängig, so würde dadurch, daß die Pflicht aufhörte, auch das Recht aufhören. Mithin würde sich die Vernunft nicht widersprechen, wenn sie die Pflicht der Gerechtigkeit aufhübe. Denn mit der Pflicht hübe sie das Recht selbst auf. Die vollkommne Pflicht setzt also das Recht, in dem berechtigten Subjekt an sich durch Vernunft gesetzt, voraus.

Betrach-

Betrachten wir endlich die vollkommne und unvollkommne Pflicht in Rücksicht

IV. der Modalität,

so sind vollkommne Pflichten solche, welche von dem, gegen den sie statt finden, als dem bepflichteten Subjekt als nothwendig zukommend, erkannt werden, unvollkommen, von welchem ich nicht bestimmt weiſs, ob sie dem Andern auſser mir zukommen *). Woher nun dieses Merkmal? warum, wodurch weiſs ich bei Pflichten der Gerech-

*) Flatt 27. „Diejenigen sittlichen Pflichten, sagt Sulzer, welche ganz unumstöſslich gewiſs und allgemein bekannt sind, sind vollkommne Pflichten; diejenigen aber, von denen ein jeder Mensch nur selbst urtheilen und sie nur sich selbst auflegen kann, sind unvollkommne Pflichten.„ In s. vermischten Schriften. Leipzig 1773. S. 396. — Bestimmter drückt sich Mendelsohn hierüber aus, wenn er in seinem Ierusalem sagt: „Die vollkommne Pflicht ist allemal diejenige, von welcher der, der sie von einem andern verlangt, gewiſs überzeugt ist, daſs er sie fordern dürfe und müsse, und zu welcher derjenige, von dem sie gefordert wird, nothwendig verpflichtet ist.„

Gerechtigkeit, daſs sie dem Andern obliegen? warum weiſs ich es nicht bei Pflichten der Güte, ob sie dem Andern obliegen?

Das Gesetz für die Pflichten der Güte ist unbestimmt, und setzt zu seiner Anwendung empirische Bedingungen voraus. Niemand kann aber wissen, wenigstens nicht mit vollständiger Gewiſsheit es wissen, ob diese Bedingungen für den Pflichtträger vorhanden sind, dies ist nur diesem zu wissen möglich; folglich kann es auch der Eine nicht wissen, ob der Andere jetzt eine Pflicht hat *). Gut! aus den Bedingungen muſs ich erkennen,

*) „Der Mensch, sagt Mendelsohn (Ierusalem. S. 33.), kann ohne leidendes und thätiges Wohlthun nicht glücklich seyn. Der Mensch ist also verpflichtet, seine entbehrlichen Güter, zum Theil wenigstens, zum Besten seiner Nebenmenschen, zum Wohlwollen anzuwenden. Aber da das Vermögen des Menschen eingeschränkt und erschöpflich ist; so kommt es auf die Auswahl und nähere Bestimmung an, wie viel er von dem Seinigen zum Wohlwollen bestimmen solle? Gegen wen? zu welcher Zeit und unter welchen Umständen? Und dies kann nur jeder Mensch

kennen, dafs der Andere eine Pflicht hat. Die Bedingungen, welche die unvollkommne Pflicht voraussetzt, sind veränderlich und aufserhalb der Sphäre meines Bewufstseyns liegende Bedingungen. Die Bedingungen, welche die vollkommene Pflicht voraussetzt, und aus denen ich das Vorhandenseyn der Pflicht erkennen kann, müssen bleibende und innerhalb der Sphäre meines Bewufstseyns liegende Bedingungen seyn. Welches sind aber aber diese? Keine andere als das Recht, das mir in meinem Bewufstseyn gegeben ist, und das mir sagt, dafs ich die Erfüllung der Verbindlichkeit fordern kann. Dieses Recht ist bleibend, nothwendig gegeben, und liegt innerhalb der Sphäre meines eignen Bewufstseyns. Ich weifs, dafs der Andere die Verbindlichkeit hat, darum, weil ich weifs, dafs ich das Recht habe zu fordern. Die Erkenntnifs von einem Recht kann aber nicht wieder von der Erkenntnifs der Pflicht des Andern abhängen, denn alsdenn wüfste ich, dafs der Andere die Pflicht hat, weil ich ein Recht habe, und wieder, dafs ich ein Recht habe, weil der Andere

die

selber, nicht sein Nächster entscheiden, dem nicht alle Gründe der Entscheidung gegeben sind."

die Pflicht hat; welches ein Widerspruch ist. Denn alsdenn wäre die Erkenntniſs der Pflicht des Andern durch die Erkenntniſs meines Rechts, und die Erkenntniſs meines Rechts zugleich durch die Erkenntniſs der Pflicht des Andern bedingt *).

Nach

*) Herr Heydenreich, ein scharfsinniger Vertheidiger der relativen Deduktion, leitet das Bewuſstseyn meines Rechts durch das Bewuſstseyn der Pflicht des Andern aus dem Bewuſstseyn des Allgemeinen Geltens der Vernunftgebote, indem er sagt: (Naturrecht, 1. Th. S. 111.) „das Bewuſstseyn des Menschen, daſs ihm etwas erlaubt (Recht) sey, gründet sich auf das Bewustseyn der Vernunftgebothe, welche für alle Menschen gleich gelten. Indem der Handelnde sich dieser Vernunftverbothe und ihrer gleichen Gültigkeit für alle Menschen bewuſst ist, kennt er mit apodictiſcher Gewiſsheit die Verpflichtung der Menschen auſser ihm, eine gewisse Handlung nicht zu hindern". — Vermittelst des Bewuſstseyns der Allgemeingültigkeit der Moralgesetze weiſs ich freilich, daſs dem Andern überhaupt dieselben Pflichten zukommen müssen, die mir zukommen. Aber ich weiſs dadurch nicht: ob in einem bestimmten concreten Falle, dem

Nach allem bisher gesagten ist es nun, glaube ich, streng erwiesen, dafs eine relative Rechtsdeduktion,

Andern eine bestimmte Pflicht zukomme. Wenn ich sage, ich weifs, der Mensch B hat die Verbindlichkeit auf sich, mich zu bezahlen, und mich ein Dritter fragt; woher weifst du das? — und ich antworte, weil ich weifs, dafs mir diese Verbindlichkeit, wenn ich etwas schuldig wäre, obliegen würde, das aber, was für mich gilt, kraft der Allgemeingültigkeit des Moralgesetzes auch für alle gelten mufs; so kann mir dieser Dritte so entgegnen: Freilich gilt das im Allgemeinen, was für dich in Hinsicht auf Moralität gilt, auch für andere, aber das Daseyn der Pflicht setzt Bedingungen voraus, unter denen sie vorhanden ist. Um sagen zu können, dafs dem Andern in diesem bestimmten Falle eine Pflicht obliege, mufst du mir zeigen, dafs dieselbe Bedingung, unter welcher du die Pflicht haben würdest, auch bei ihm statt finde. Nenne mir also 1) diese Bedingung, und sage mir 2) woher du es weifst, dafs diese Bedingung statt habe. Darauf kann ich aber nichts anders antworten, als: ich weifs, dafs ich überall da eine Verbindlichkeit habe, wo der Andere ein Recht hat, folglich mufs auch

deduktion, ein Gebäude des Naturrechts, errichtet auf das Gebäude der vollkommnen Pflichten ein unhaltbares, schwankendes und die Vernunft in ihren Forderungen durchaus nicht befriedigendes Unternehmen sey. Weit entfernt, dass die Rechte die vollkommen voraussetzten, setzten diese jene voraus. Vollkommne Pflichten sind nur darum vollkommen, weil sie Rechten correspondiren, unvollkommne Pflichten sind nur darum unvollkommen, weil ihnen keine Rechte correspondiren. Wir mögen uns bemühen, wie wir wollen, in dem bepflichteten Subjekt selbst den Grund der Vollkommenheit oder der Unvollkommenheit der Pflichten aufzufinden, so wird unser Bemühen vergebens seyn. Vor meinem eignen Bewustseyn blos und allein bezogen auf das Sittengesetz in mir, ohne Voraussetzung von Rechten giebt es keinen Unterschied zwischen vollkommnen oder unvollkommnen Pflichten. In dieser Beziehung sind alle Pflichten vollkommen. Giebt es keine in dem berechtigten an sich gegründeten Rechte

der Andere, kraft der Allgemeingültigkeit des Moralgesetzes, in diesem bestimmten Falle eine Pflicht haben.

Rechte, so giebt es keine vollkommne Pflichten, keinen gültigen Grund ihres Daseyns, und nichts, was den Unterschied zwischen ihnen und den unvollkommnen Pflichten bestimmen könnte. Das Recht muſs daher nicht auf die vollkommnen Pflichten, sondern die Vollkommenheit der Pflichten muſs auf die Rechte erbaut *), und diese müssen

*) Wie es auch mehrere ältere Vertheidiger der absoluten Deduktion gethan haben. — So sagt der scharfsinnige Köler, der sich ausdrücklich gegen die Ableitung des Zwangs aus der Pflicht erklärt (Exerc. juris nat. Prolus. §. 5—7.) Cum nobis a natura et nutu creatoris detur copia cogendi alterum, ut nobis non detrahat bona, quibus jamjam instructi sumus: officia necessitatis eo tendunt, ne quis alteri detrahat id boni cujuscunque, quocum jamjam ornatum deprehendit. — Eben so sagt Achenwall (Jus Nat. P. I. §. 53. ed. Vita). Posito τὸ suum et jure aliquo suo, hinc positis legibus externis ponitur alterius obligatio externa ad suum (et jus suum) cuique tribuendum, ad sese abstinendum ab alieno, ad nemini suum auferendum, ad neminem in usu juris sui impediendum seu turbandum. Und mehrere Andere. — Eben dies scheinen auch einige

müssen aus einem in dem Subjekte selbst, das sie besitzt, gelegenen Grunde abgeleitet werden.

Bekannt ist der Streit der Philosophen über die vollkommnen und unvollkommnen Pflichten, bekannt, daſs dieser Unterschied von vielen geläugnet, von andern behauptet worden. — Die Hauptsumme der Argumente der Gegner wider die vollkommnen Pflichten koncentrirt sich immer auf den Punkt, daſs es vor dem Bewuſstseyn des Bepflichteten keinen Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen Pflichten geben könne. Man lese alles was über diesen Punkt gesagt ist, und man wird diese Behauptung bestätiget finden. Die Antinomie, es giebt unvollkommne Pflichten und es giebt keine unvollkommne Pflichten, läst sich daher sehr gut lösen. Es giebt keinen Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen

nen

neuere bemerkt zu haben. Vorzüglich der scharfsinnige Hr. Prof. Jakob, wenn er (in seinem Naturrecht §. 85. Anm.) sagt: „Die Formel der Zwangspflichten: neminem laede, setzt den Begriff und das Kennzeichen, also das Princip des Rechts schon voraus.

nen Pflichten, blos und allein in Beziehung auf das Sittengesetz; aber es giebt einen solchen Unterschied durch das Recht ausser den Bepflichteten, entweder blos und allein durch das Recht, oder durch das Recht vermittelst des Sittengesetzes.

VIER-

VIERTER ABSCHNITT.

Darstellung und Prüfung des syncretistischen Systems.

Wie aber, wenn aus der Vereinigung beider Systeme ein haltbares Gebäude hervorgehen, und das Mangelhafte des Einen, durch das Vollständige des Andern wechselseitig ersetzt werden könnte? —

Es läst sich nun freilich schon a priori vermuthen, daſs es mit einer solchen Coalition nicht wohl vor sich gehen und aus zwei zerriſsenen Kleidern kein Staatskleid zusammengestickelt werden könne. Gleichwohl müssen wir ein solches System einer Prüfung unterwerfen. Bei seiner Prüfung aber können wir um so kürzer seyn, je länger wir uns bei den Bestandtheilen aus denen es zusammengesetzt ist, verweilt haben.

Eine solche Coalition ist aber auf eine zwiefache Art möglich, entweder dadurch, daſs das Recht überhaupt seinem Wesen nach aus zwei verschie-

schiedenen Quellen abgeleitet, das Wesen des Rechts durch zwei von einander verschiedene Principien bestimmt wird, oder daſs verschiedene Rechte aus verschiedenen Quellen abgeleitet werden.

Ich prüfe die erstere Art der Coalition, welche wir, um ihr doch einen Namen zu geben, das *totale* syncretistische System nennen wollen, zum Unterschied von dem andern, welches wir das *partielle* nennen können.

ERSTE ABTHEILUNG.

Prüfung des totalen syncretistischen Systems.

Nach dieser wäre das Recht dasjenige, was einerseits durch das Sittengesetz in dem berechtigten, andern Seits durch das Sittengesetz in dem bepfichteten Subjekt, in das berechtigte gesetzt würde, mithin ein durch das Sittengesetz in mir, und zugleich durch das Sittengesetz im Andern bestimmtes Erlaubtseyn, oder, wenn man lieber will, ein Erlaubtseyn und Befugnifs zugleich *).

Die

*) Nach Hufeland, dem einzigen Vertheidiger dieses Systems, den ich kenne, ist das Recht, „ein durch das für den Handelnden und für Andere begründete Sittengesetz bestimmtes Vermögen zu einer Willensbestimmung (also Erlaubnifs und Befugnifs vereinigt).„ Naturrecht, n. A. §. 23. — Befugnifs ist ihm ein durch das andern Menschen

Die Vertheidiger dieses Systems sehen das Mangelhafte der absoluten Deduktion, sie sehen, dafs der Begriff des Rechts doch wohl etwas mehr als ein blofses Erlaubtseyn enthalten müsse *), und nehmen daher, um sich dieses: Mehr zu erringen, zu dieser Vermischung ihre Zuflucht. Aber leider! ist dieses Mittel kein Heilmittel für das Naturrecht. Es ist ohne alle heilsame Wirkung, sobald man es nur mit einem forschenden Auge betrachtet, und erscheint dann eher, als ein Gift, als eine wohlthätige Arzney.

Der

obliegende Sittengesetz begründetes Vermögen zu einer Willensbestimmung." S. §. 22.

*) Dies bekennt ausdrücklich Hufeland, wenn er (Grundsatz d. N.-R. S. 33.) sagt: "Ich kann nicht verheelen, dafs in dem Worte: Recht, auch in seiner allgemeinsten Bedeutung etwas zu liegen scheint, welches in dem Begriffe von erlaubt, nicht enthalten ist, und dies kann man auch leicht vermuthen, da sonst für einen und ebendenselben Begriff zwei Ausdrücke in der Sprache seyn würden."

Der Sprachgebrauch ist kein Gesetzgeber für die philosophirende Vernunft, aber er weiſs das Amt eines Wegweisers sehr gut zu verwalten, wenn wir vor seinem Fingerzeige nur nicht die Augen verschlieſsen wollen. Auch hier weist er uns auf einen sehr richtigen Weg. Wir sagen: ich habe ein Recht und eine Befugniſs. Der Sprachgebrauch unterscheidet also beide Begriffe, er weist ihnen, jedem für sich, seinen besondern Platz, seine von dem andern unabhängige Existenz an; er betrachtet mithin das Befugniſs nicht als einen Theilbegriff des Rechts, nicht als etwas, das in dem Begriff des Rechts enthalten wäre. Wäre dies, so könnte er beide Begriffe, als unabhängig von einander, nicht coordiniren, oder er würde etwas ungereimtes thun. Denn alsdenn dächte er sich den Begriff der Befugniſs als nothwendig in dem Begriff des Rechts enthalten und schlösse ihn doch von ihm aus. Er würde sagen müssen: es ist mir erlaubt und ich habe dazu eine Befugniſs, und er hätte dann mit mehr Worten eben das ausgedrückt, was in dem schlechten Ausdruck: ich habe ein Recht, enthalten wäre. Aber so redet er nicht; er sagt: ich habe ein Recht und eine Befugniſs, und zeigt

uns dadurch, daſs das Befugniſs nicht als ein Prädikat des Rechts betrachtet werden dürfe. — Aber, wie gesagt, der Sprachgebrauch ist nicht Gesetzgeber; er kann uns nichts beweisen, sondern nur weisen. — Unsere eigentlichen Gründe wider dieses System müssen daher aus andern Principien geführt werden. Und diese Gründe sind nach der Reihe folgende.

1) Wird durch diese Vereinigung eben so wenig etwas Reales in das berechtigte Subjekt gesetzt, als wenn das Recht blos aus dem Sittengesetz des Subjekts B, oder aus dem Sittengesetz des Subjekts A abgeleitet würde. Das durch das Sittengesetz in mir bestimmte Erlaubtseyn ist eine bloſse Negation; durch das Sittengesetz im gegenüberstehenden Subjekte wird eben so wenig etwas realiter in das berechtigte Subjekt gesetzt. Man mag nun aber diese Negationen mit einander vermischen, wie man will, so kommt nie etwas Reales heraus. Zwei $=0$ geben so wenig Etwas, als eine $=0$ Etwas giebt. Ein reales Ganzes ist nur durch die Realität seiner Theile vorhanden, und das Ganze ist $=0$, wenn seine Theile $=0$ sind.

2) Dem

2) Dem Recht, wie oben gezeigt worden, correspondirt nicht immer eine Verbindlichkeit des Andern. Die Befugnifs als ein Ingrediens des Rechts hängt aber von dieser Verbindlichkeit ab; folglich würde ich in allen denen Fällen kein Recht haben, wo der Andere keine Verbindlichkeit hat. Und doch habe ich oft ein Recht, wo für den Andern keine Verbindlichkeit statt findet.

3) Geht die Sphäre der Befugnifs weiter, als die Sphäre der Erlaubnifs. Befugt in dem oben bestimmten Sinne bin ich in allen Fällen, wo mich der andere nicht hindern darf, folglich in allen Fällen, wo ich nicht das Recht des andern kränke; erlaubt ist mir aber nur das, was dem Sittengesetz nicht widerspricht, mithin bin ich zu mehr befugt, als was mir erlaubt ist. Nun gehört Erlaubnifs nothwendig zum Begriff des Rechts, folglich kann ich nur zu dem berechtigt seyn, was dem Sittengesetz nicht widerstreitet und äufsere Rechte sind unmöglich. Alles, was oben hierüber gesagt ist, gilt nun auch hier.

4) Oben ist gezeigt worden, dafs das Recht die vollkommene Pflicht nicht voraussetze, und

aus dieser keineswegs abgeleitet werden könne. Hier aber wird die vollkommne Pflicht, als das Recht zum Theil begründend, vorausgesetzt. Das oben gesagte findet mithin auch hier seine Anwendung.

5) Gesetzt nun aber auch, daſs es mit dieser Ableitung seine Richtigkeit hätte, so müste das Naturrecht, wenn die Vertheidiger dieser Deduktion consequent seyn wollten, nicht einen, sondern zwei, nicht einander subordinirte, sondern coordinirte, nicht coordinirte adäquate, sondern coordinirte inadäquate Grundsätze des Rechts aufstellen. Der Grundsatz der Rechte muſs von der Seite her geführt werden, auf welcher der Grund des Rechts gelegen ist. Giebt es nun zwei von einander verschiedene, und auf ganz andern Seiten gelegene Gründe des Rechts, so muſs es auch zwei von einander verschiedene, und von verschiedenen Seiten her geführte Grundsätze der Rechte geben. Der, der das Befugnis bestimmt, müste der Grundsatz der Gerechtigkeit, der andere, der das Erlaubtseyn bestimmt, der Grundsatz der moralischen Möglichkeit seyn. Keiner von diesen Grundsätzen dürfte allein an

an der Spitze des Naturrechts stehen, denn dann würde das Daseyn des Rechts nur zur Hälfte bestimmt seyn. Der Grundsatz der moralischen Möglichkeit würde das Recht nur zur Hälfte, nämlich in Hinsicht auf das in seinem Wesen gegründete Erlaubtseyn bestimmen; — der Grundsatz der Gerechtigkeit, würde das Recht ebenfalls nur zur Hälfte, nämlich von Seiten der in seinem Wesen gegründeten Befugnis bestimmen. Beide Grundsätze müsten daher vereinigt an der Spitze des Naturrechts stehen, wenn das Recht in seinem ganzen Umfang begründet werden sollte. — Diese Grundsätze würden aber einander coordinirt seyn, denn keiner läst sich aus dem andern ableiten, keiner ist höher als der andere, weder der Grundsatz der Gerechtigkeit, noch der der moralischen Möglichkeit. — Diese einander coordinirten Grundsätze wären aber endlich auch einander inadäquat. Der Grundsatz der Gerechtigkeit bestimmt mehr als der Grundsatz der moralischen Möglichkeit. Das durch ihn begründete könnte mit dem, was durch diesen begründet wird, nicht gleiche Schritte halten.

Da nun das Naturrecht Rechte lehren soll, Rechte aber nach dieser Theorie nur aus einem Erlaubtseyn und einer Befugnifs zugleich bestehen können, und der Grundsatz der Gerechtigkeit eine weitere Sphäre bestimmt, als der Grundsatz der moralischen Möglichkeit, so kann jener Grundsatz nur zum Theil ein einheimischer Grundsatz des Naturrechts seyn, er liegt zur Hälfte auf dem Gebiet des Naturrechts, zur Hälfte auf einem andern Gebiet. Wie stünde es denn mit der Einheit der Wissenschaft?

Die Unbrauchbarkeit dieser Deduktion ist nun, wie ich glaube, zur Genüge erwiesen. Sie fällt mit der Unbrauchbarkeit der absoluten und relativen Deduktion, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Nicht besser und wo möglich noch schlimmer steht es mit der zweiten Art einer Coalition beider Deduktionen, nach welcher verschiedene Rechte aus diesen verschiedenen Quellen abgeleitet werden.

ZWEITE ABTHEILUNG.

Prüfung des partiellen syncretistischen Systems.

Kann das Recht überhaupt nicht aus diesen Quellen abgeleitet werden, kann weder das Sittengesetz in mir, noch auch das Sittengesetz in Andern irgend ein Recht bestimmen, ist der Begriff des Rechts überhaupt auf keiner dieser Gegenden gelegen; so ist es vergebliche Mühe, etwas, wovon gezeigt worden, daſs es keinem von dem unter dem Begriff des Rechts enthaltenen Dingen zukommen könne, einzeln beilegen zu wollen. Und mit diesen wenigen Worten könnten wir die Prüfung dieser Deduktion schlieſsen und uns nur auf das berufen, was wir oben über die absolute und relative Deduktion insbesondere gesagt haben. Allein die Achtung für einen unserer ersten und scharfsinnigsten Denker gebietet mir noch einige Augenblicke hier zu verweilen. Dieser Mann ist Herr Salomon Maimon, der einzige mir bekannte Vertheidiger dieser Theorie, die durch seinen

seinen Tiefsinn in einer vorzüglichen Originalität aufgetreten ist.

Er unterscheidet *) dreierlei Arten des Rechts 1) ein apodiktisches, 2) ein assertorisches, 3) ein problematisches Recht. Ein apodiktisches Recht ist ihm dasjenige, welches indirekte aus dem Sittengesetze entspringt, und es entspringt indirekte aus dem Sittengesetz, in wie ferne das Subjekt B die Pflicht hat, etwas nicht zu hindern, und dadurch, daſs der Wille des Subjekts A. wenn er die Handlung hindern will, direkte aus dem Moralgesetze als unrechtmäſsig bestimmt wird, der diesem entgegengesetzte Wille des Subjekts B als rechtmäsig erklärt wird. — Das assertorische und problematische Recht wird als Bedingung zu dem möglichen Gebrauch des Moralgesetses bestimmt, beide aber in verschiedener Hinsicht. Ich habe darum ein problematisches Recht, weil, wenn ich dieses Recht nicht hätte, es keine Pflichten, in Beziehung auf dieses Recht, geben könnte, die Moral also ohne alle Anwendung wäre. So bei dem

Recht

*) Niethammers Journal. 6tes Stück. 95.

Recht eine herrenlose Sache zu occupiren. Hier ist weder dem Subjekt A, noch dem Subjekt B die Occupation geboten; aber doch soll es Pflichten des Eigenthums geben, folglich muſs es Eigenthum geben, und ich habe blos durch den wirklichen Willen das Recht, eine herrenlose Sache zu occupiren. Das problematische Recht habe ich dann, wenn mein Wille mit dem Willen des Andern collidirt, das Sittengesetz es aber unmöglich wollen kann, daſs kein Wille realisirt werde und das Moralgesetz mithin die Entscheidung der physischen Stärke überlassen muſs.

Aber hier fragt sich vor das Erste, wo ist denn das Kriterium, nach welchem ich weiſs, ob ein Recht als indirekte Folge aus dem Sittengesetz, oder als Bedingung seines möglichen Gebrauchs bestimmt wird? ob ein Recht ein apodiktisches oder ein assertorisches Recht ist? Das Recht, mein Leben zu erhalten, wird es dadurch bestimmt, daſs der Andere die Pflicht hat, mich an der Erhaltung meines Lebens nicht zu hindern, oder dadurch, weil es sonst keine Pflichten für andere in Beziehung auf die Erhaltung meines Lebens geben konnte? ist es mithin ein apodiktisches

sches oder ein assertorisches Recht? — Es giebt unzählich viele Rechte, die eben sowohl apodiktische als assertorische Rechte seyn können. Herr Maimon müſste daher noch eine vierte Art von Rechten annehmen, solche nämlich, die apodiktisch und assertorisch zugleich wären.

Und was ist denn das apodiktische Recht? Nichts weiter als ein Nicht gehindert werden dürfen. Mein Wille soll dadurch rechtmässig werden, weil der demselben entgegengesetzte Wille unrechtmäſsig ist; ich soll dadurch ein Recht erhalten, weil in dem Subjekt des Andern von dem Moralgesetz ein Unrecht bèstimmt ist. Das über die relative Deduktion gesagte gilt daher auch hier.

Und wie entsteht denn das assertorische Recht? Es entsteht dadurch 1) daſs mein Wille als allgemeingültig vom Sittengesetz bestimmt, mir also etwas erlaubt ist, und daſs 2) die Realisirung dieses Willens eine Bedingung des möglichen Gebrauchs des Sittengesetzes ist. Der scharfsinnige Mann fügt das letztere Merkmal darum hinzu, um einen scheinbaren Widerspruch des Sittengesetzes aufzulösen. Indem, wenn es das Sit-

Sittengesetz jedem vernünftigen Wesen möglich macht, z. B. eine herrenlose Sache zu occupiren, und wenn in dieser Möglichkeit allein schon das Recht bestünde, alle auf alles ein Recht hätten, mithin keiner die Sache occupiren dürfte, das Sittengesetz mit sich selbst in Widerstreit gerathen würde, in wie ferne es dadurch die Occupation moralisch möglich und zugleich unmöglich machte; oder aber wenn in jenem Erlaubtseyn schon die Möglichkeit einer Occupation enthalten wäre, nothwendig eben dieses Recht des Andern gekränkt würde. Es muſs also, glaubt Maimon, noch etwas hinzukommen, wodurch dieser Widerstreit aufgehoben und diese Ausnahme vom Sittengesetz in eine blos scheinbare Ausnahme verwandelt wird. Und dieses etwas besteht nun darin, daſs das Sittengesetz, als Bedingung seines möglichen Gebrauchs, (in wie ferne es sonst keine Pflichten gegen das Eigenthum geben könnte) die wirkliche Occupation möglich macht.

Hiebei ist nun aber zu bemerken:

1) daſs es gar keine Ausnahme vom Sittengesetze ist, wenn B eine herrenlose Sache occupirt

pirt, denn die Allgemeingültigkeit meines Willens kommt mit der des Andern gar nicht in Collision. Das Sittengesetz giebt dem Subjekt A die Erlaubnifs, eine herrenlose Sache zu occupiren, und dem Subjekt B giebt es auch diese Erlaubnifs. Formaliter also gäbe es (vorausgesetzt, dafs Recht in dem Erlaubten bestünde) dem Subjekt A und B ein gleiches Recht auf eine herrenlose Sache. Aber auch nur formaliter. Er kann sich das Recht auf eine Sache, er kann sich Eigenthum erwerben. Will es nun wirklich das Subjekt, so wird sein formales Recht auf Eigenthum angewandt auf eine Materia, und sein Recht auf Eigenthum überhaupt ist ein Recht auf ein bestimmtes Eigenthum geworden. Seine Möglichkeit auf ein Objekt A widerstreitet nun nicht der Möglichkeit des Andern auf eben dieses Objekt A. Denn dadurch, dafs sie gleiche Möglichkeit zu einem bestimmten materiellen Recht haben, haben sie noch nicht selbst gleiches materielles Recht und die Zueignung eines bestimmten Objekts würde nur denn ein Widerspruch seyn, wenn beide realiter schon ein Recht auf ein bestimmtes Objekt

Objekt hätten. Die Vernunft aber giebt einem jeden die Möglichkeit des Rechts, die Wirklichkeit desselben sichert sie ihm zu, unter der Bedingung, dafs er es **will**; dadurch, dafs er es nun will, erfüllt er die Bedingung, unter der ihm das Recht wirklich werden kann, und kränkt dadurch nicht ein Recht des Andern — nicht das Recht auf das bestimmte occupirte Eigenthum, denn auf dieses hat er durch die blofse Möglichkeit des Rechts noch kein wirkliliches Recht. —

2) Ist auch der Schlufs: Es mufs Rechte geben, weil es sonst keine Pflichten gegen das Eigenthum geben könnte, wie mir dünkt, etwas übereilt. Zergliedert lautet dieser Schlufs also:

1. Wenn es keine Rechte gäbe, so könnte es auch keine Pflichten geben; (denn Pflichten auf Eigenthum setzen Rechte auf dasselbe voraus).

2. Nun giebt es Pflichten, das Eigenthumsrecht des Andern nicht zu verletzen;

3. folglich muſs es auch Rechte auf Eigenthum geben.

Allein da sehe ich noch gar nicht ein, warum es denn keine Pflichten geben könne, den Andern an der Occupation einer Sache nicht zu hindern, wenn schon kein von der Pflicht verschiedenes Recht in dem Subjekt B vorhanden wäre. Gesetzt auch, es gäbe kein Recht auf Eigenthum, so kann doch das Sittengesetz gebieten, die Handlung des Subjekts B nicht zu hindern. Der Grund, warum es Pflichten blos als solche giebt, beruht auf dem Princip der moralischen Vernunft: Deine Maxime muſs sich, als allgemeines Gesetz gedacht, nicht selbst widersprechen. Aus diesem Princip des Gesetzes flieſsen alle Pflichten der Gerechtigkeit; alle diese Pflichten werden durch dieses Princip bestimmt, und da bedarf es keiner Voraussetzung von Rechten *). Das Sitten-

*) Man könnte glauben, daſs dies ein offenbarer Widerspruch gegen das sey, was ich oben behauptet habe, daſs nämlich die vollkommnen Verbindlichkeiten das Recht, als in dem berechtigten Subjekt begründet, voraussetzen.

Sittengesetz hat in sich selbst den Grund zu Bestimmung der Pflichten. — Wenn Herr Maimon schon in die Pflicht gegen das Eigenthum das Merkmal hineinlegt, daſs es eine Pflicht sey, das Recht des Andern auf Eigenthum nicht zu verletzen, so ist dies eine sehr groſse petitio principii. Denn da werden Rechte schon vorausgesetzt, die doch erst erwiesen werden sollen, vorausgesetzt, daſs sich Pflichten auf Rechte beziehen. Wenn es Rechte auf Eigenthum giebt, so ist freilich die Pflicht das Eigenthum nicht zu verletzen, per consequentiam die Pflicht das Recht des Andern auf Eigenthum nicht zu verletzen. Ehe

es

Allein für den aufmerksamen Leser wird wohl kein Widerspruch zwischen diesen Behauptungen seyn. Hier rede ich von den Pflichten der Gerechtigkeit ihrem Inhalte nach, dort sprach ich von den Pflichten der Gerechtigkeit ihrer besondern Form nach — in wie ferne den Pflichten der Gerechtigkeit das Prädikat vollkommen beigelegt wird. Jene wird durch das Princip des selbsteignen Sittengesetzes, diese durch die Rechte des Andern bestimmt.

es aber bewiesen ist, dafs es wirklich Rechte gebe, dürfen wir blos von dieser Pflicht als einer Pflicht reden, den Andern an dem Gebrauch oder der Occupation einer Sache nicht zu hindern.

3) Wie soll denn daraus, dafs die Handlung Bedingung des Gebrauchs der Moral ist, ein Recht entspringen? Das Erlaubtseyn ist schon da; das Recht aber wird es nur dadurch, dafs die Wirklichmachung dieses Erlaubtseyns eine Bedingung zum Gebrauch der Moral ist. Das Sittengesetz mufs mithin zum Erlaubtseyn, darum, weil es eine solche Bedingung ist, noch etwas hinzufügen. Und was könnte denn das seyn? — Nicht ein bedingtes Erlaubtseyn. Denn das würde eine Pflicht voraussetzen. Und Pflicht, sich Eigenthum zu erwerben, läfst sich nicht, wenigstens nicht im Allgemeinen, erweisen. Also müfste es seyn ein absolutes Erlaubtseyn. Das assertorische Reckt bestünde daher in einem Erlaubtseyn des Erlaubtseyns, welches am gelindesten gesprochen, so wenig etwas, als *Ein* Erlaubtseyn ist.

Das

Das sogenannte problematische Recht, ohne auf andere Gründe Rücksicht zu nehmen, beruht auf demselben, oder doch einem ähnlichen Grunde. Der Wille zweier verschiedener Subjekte collidirt. Der Wille kann also nicht allgemein seyn. Aber das Sittengesetz muſs doch, vermöge seiner Allgemeingültigkeit, erlauben, daſs ein Erlaubtseyn in den zwei Subjekten wirklich werde, folglich muſs es erlauben, daſs das Erlaubtseyn wirklich werde, und da dies nun nicht anders, als durch physische Kräfte möglich ist, die Realisirung dieses Erlaubtseyns durch physische Kräfte erlauben. Das Recht besteht daher auch hier aus zwei Negationen.

Aber genug von dieser Theorie, deren Unhaltbarkeit schon, wie ich glaube, aus allem oben Gesagten folgt, und bei der wir nur, aus Achtung für ihrem scharfsinnigen Urheber, verweilen muſsten.

So viel ist gewifs — und dies sey das Resultat meiner bisherigen Betrachtung — dafs es der Vernunft auf dem Wege durchaus nicht gelingen könne, zu ihrem Ziele zu gelangen, daſs es vergebliches Unternehmen ist, das Recht aus dem Sittengesetze, sey es nun aus dem Sittengesetze des berechtigten oder des bepflichteten Subjekts, oder aus beiden zugleich abzuleiten. Dies ist ein Irrweg, der alle bisherigen Rechtslehrer irre leitete, der weder in seinen Gründen fest, noch in seinen Resultaten befriedigend ist, und der, wir mögen ihn auch noch so sehr ebnen, nicht auf das eigenthümliche Gebiet des Naturrechts führt. Aber nichts ist verzeihlicher, und nichts begreiflicher, als dafs sich die Naturrechtslehrer diesem Irrwege so lange anvertrauten, und statt ihn gänzlich zu verlassen, nur auf seine Ausbesserung und Verschönerung bedacht waren. Das Recht steht mit dem Sittengesetz in einer so nahen Verwandtschaft, und ist in seinen Merkmalen, wie sich dieselben der gemeine Verstand vorstellt, mit den eigentlich moralischen Begriffen so übereinstimmend, das rechtlich - mögliche ist mit dem moralisch - möglichen, das rechtliche mit dem Erlaubten so sehr dem Schein nach identisch, und

das

das Gefühl von jenem mit dem Gefühl von diesem so sehr in einanderfliefsend, dafs es gewifs nicht zu verwundern ist, wenn die Denker, durch diesen täuschenden Schein geblendet, die rechtlichen Begriffe mit den moralischen für gleichbedeutend aufnahmen, oder doch jene mit diesen aus einer und derselben Quelle ableiteten.

DRIT-

DRITTER THEIL.

Einzigmögliche Deduktion des Rechtsbegriffs.

I.

EINLEITUNG.

Unsere Kritik hätte also, wenn es anders mit ihren Gründen seine Richtigkeit hat, der Vernunft die Nothwendigkeit gezeigt, ihren bisherigen Weg zu verlassen, und nichts da zu suchen, wo das Gesuchte auf keine Weise zu finden ist. Sie hat sich dadurch, wenn es ihr anders in ihrer Bemühung gelungen ist, schon ein negatives Verdienst

um

um die Vernunft erworben, indem sie dieselbe von vergeblichen Bemühungen abhält und ihr ein Feld entreifst, auf dem sie für diesen Zweck nichts zu suchen hat. Aber sie hat noch mehr zu thun, sie hat die Vernunft nicht blos von ihrem Irrwege abzuführen, sie hat sie auch auf den rechten Weg zu leiten, und wieder aufzubauen, wo sie niedergerissen hat.

Das Recht ist ein praktischer Gegenstand, und die Fragen, die sich auf ihn beziehen, lassen sich ohnmöglich von der Hand weisen. Wir sollen rechtlich handeln, wir haben unsere Rechte zu schätzen und die Rechte anderer zu achten. Wir müssen daher wissen, was wir und andere für Rechte haben; um dies wissen zu können, müssen wir eine Wissenschaft der Rechte haben, und ehe wir diese uns zu verschaffen vermögend sind, müssen wir wissen: ob es überhaupt ein Recht giebt, und wie es durch Vernunft möglich ist? — Die Frage über den Grund des Rechts ist daher keine müfsige Frage, keine Frage, die die Vernunft, ihres Interesse unbeschadet, unbeantwortet von sich weisen kann, keine Frage, die — ein Spinnengewebe eitler Spekulation — nur die

spitz-

spitzpfindigen Grübler, nicht den denkenden Philosophen beschäftigen dürfte. Sie ist an das heiligste Interesse der Vernunft und des menschlichen Herzens geknüpft. — Von ihrer Beantwortung hängt das Daseyn oder Nichtdaseyn der Rechts-Wissenschaft, ihre Möglichkeit oder Unmöglichkei, ab, und ist als nothwendige Bedingung einer Wissenschaft der Rechte nicht blos in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht von der äusserstem Wichtigkeit.

Es könnte nun wohl freilich mancher eine Wissenschaft der Rechte für etwas in praktischer Hinsicht gar wohl entbehrliches, das Aufbauen eines solchen Gebäudes für eine folgenleere Beschäftigung einer müssigen Spekulation, und darum auch jene Frage, deren Beantwortung der Hauptstein dieses Gebäudes ist, für nichts weiter, als ein Produkt der Neugierde halten. Wozu, können sie sagen, brauchen wir es erst durch die philosophirende Vernunft zu erfahren, dass wir Rechte haben, und welches dieselben sind? Unser Herz, unser praktisches Gefühl belehrt uns am besten über diesen Gegenstand, und so lan-

ge das ist, brauchen wir, um handeln und richtig handeln zu können, keinen Philosophen und kein Naturrecht.

Freilich kann die Wissenschaft keine Rechte geben; diese sind schon vor ihr in dem menschlichen Geist vorhanden. Die philosophirende Vernunft ist nur der Interpret der praktischen; sie kann nichts weiter thun, als daſs sie in der Wissenschaft die Rechte aufbewahrt, diese, die vor der Wissenschaft in dem menschlichen Geist nur gleichsam herumirrten, „durch Einsicht des Grundes festkettet“ und das bloſse Meynen zum Wissen, die Gefühle zu Begriffen, die klaren oder dunklen Vorstellungen zu deutlichen erhebt. — Aber eben dadurch erwirbt sie sich ein Verdienst um das menschliche Handeln, das ihr kein unmittelbares Gefühl streitig machen kann. Denn kann man sich diesem Gefühl ganz ruhig überlassen? ist es so untrüglich, daſs man nur seine Stimme zu hören, nur seinen Aussprüchen zu gehorchen brauchte? Ohne uns auf Gründe aus der menschlic en Natur einzulassen, die uns unwidersprechlich das trügliche der Gefühle, und

nicht

nicht blos die Möglichkeit und Wirklichkeit der Täuschung durch dieselbe beweisen müssen, — ohne uns auf diese Gründe einzulassen, blicke man nur auf die Erfahrung, die uns hievon Zeugniſs geben kann. Jeder Mensch hat ein Gefühl seiner Rechte, jeder Mensch weiſs es durch die Stimme seines gemeinen Menschenverstandes, daſs er Rechte hat, die so heilig sind, als seine Pflicht. Aber wenn es darauf ankommt, die Frage zu beantworten: was ist hier mein oder dein Recht? — sehen wir denn auch dieselbe Harmonie, dieselbe Einigkeit und Uebereinstimmung? das Klima, die Erziehung, der Staat und der groſse Sophist, die Sinnlichkeit — diese und mehrere andern Dinge, welch einen mächtigen Einfluſs haben sie auf unsere Urtheilskraft, der die Auslegung und Anwendung der Gefühle übertragen ist? — Und unter diesen Bedingungen könnten wir eine Wissenschaft entbehren, die uns gründlich über unsere Rechte belehrt? Wir könnten uns gefahrlos den Eingebungen unsres Herzens und den Aussprüchen unsres gemeinen Menschensinnes überlassen? — Und was haben wir denn dem Despotismus entgegenzusetzen, dessen Charakter in der

Unter-

Unterdrückung der Menschheit, in dem Zertreten ihrer Würde, in der Kränkung ihrer Rechte besteht? — Rechte, die wir nur meynen, Ansprüche, die wir durch nichts rechtfertigen können, als dadurch, daſs wir sie haben. Wir müssen ihm die Rechte, die er kränkt, beweisen und unsere Ansprüche durch Vernunft beglaubigen; wir müssen ihm zeigen, daſs wir über diese Rechte nicht blos meynen, sondern daſs wir sie wissen, daſs sie nicht blos erträumt, sondern wirklich, daſs sie nicht das Produkt des menschlichen Stolzes, sondern der menschlichen Vernunft sind; — wir müssen dies thun können, wir müssen einen Codex unserer Menschenrechte haben, oder für die Menschheit ist kein Heil zu hoffen und ihre Rettung müssen wir dem blinden Ohngefähr und der allgütigen Zeit überlassen.

Eine Wissenschaft der Rechte kann daher unmöglich aufgegeben werden. Sie ist mit dem Interesse des menschlichen Herzens unzertrennlich verbunden, und kein bisheriges Miſslingen bei dem Aufbauen dieser Wissenschaft darf uns von ferneren Versuchen abhalten. Das physische Uebel

soll

Mithin muſs das Recht in dem berechtigten Subjekt an sich gegründet seyn, — es ist eine absolute Deduktion nothwendig.

Das Erlaubtseyn ist eine bloſse Negation, und nur negativ mit der Vernunft verknüpft. Wird daher das Recht in ein Erlaubtseyn gesetzt, so ist es eine bloſse Negation und ebenfalls nur negativ mit der Vernunft verknüpft; es ist daher kein Gegenstand, dem reale Prädikate zukommen können, und nichts mit der Vernunft positiv-verknüpftes. Wird endlich das Recht in ein bloſses Erlaubtseyn gesetzt, so ist kein äuſseres Recht, kein Zwangsrecht und keine rechtliche Freiheit möglich. Folglich ist eine absolute Deduktion *aus dem Sittengesetz* unmöglich.

Unser Problem lautet daher so: einen vom Sittengesetz verschiedenen in dem berechtigten Subjekt an sich gelegenen Grund des Rechts zu finden.

Aus diesem Grunde soll sich aber ergeben 1)die Möglichkeit äuſserer Rechte 2) der Zwangsrechte, 3) der rechtlichen Freiheit, 4) soll sich daraus

daraus ergeben das Recht überhaupt, als ein realer, mit reellen Prädikaten versehener Gegenstand, und 5) als ein mit der Vernunft positiv verknüpfter, mithin durch Thätigkeit der Vernunft hervorgebrachter Gegenstand.

Unsere Aufgabe lautet demnach in ihrer vollen Bestimmtheit so: einen in dem berechtigten Subjekt an sich gelegenen Grund des Rechts aufzufinden, durch welchen äufsere Rechte, Zwangsrechte, rechtliche Freiheit und das Recht überhaupt, als ein durch reelle Merkmale bestimmter und mit der Vernunft positiv verknüpfter Gegenstand möglich ist.

Das Recht wird nicht durch seine Materie bestimmt, sondern es bestimmt die Materie. Durch die Materie würde das Recht bestimmt, wenn jene dem Recht vorhergehen und aus der Beschaffenheit jener dieses entspringen müfste. Ich hätte alsdenn ein Recht darum, weil ich dieses oder jenes wollte, weil durch diese oder jene Materie mein Empfindungsvermögen angenehm afficirt würde,

würde. Von dieser Beschaffenheit ist es aber nicht; ich habe nicht darum ein Recht, weil mich die Materie des Rechts angenehm afficirt, sondern eine Materie wird zum Recht, darum weil es unter die Rechtsform, unter das Recht im Allgemeinen gehört. Vieles ist mir angenehm, vieles würde mein Glück vermehren, wozu ich doch kein Recht habe. — Das Recht geht also der Materie vorher, jenes bestimmt diese, und wozu ich ein Recht habe, dazu habe ich ein Recht, nicht darum, weil ich es begehre, sondern schlechthin darum, weil es Recht ist. —

Würde das Recht durch die Materie bestimmt, so könnte es nicht allgemeingültig seyn, und es wäre widersinnig, von Rechten zu reden, die für alle vernünftige Wesen gleich gültig wären. Denn alsdenn hienge das Recht von den Begehrungen ab, für die es nichts allgemeingültiges geben kann. Was mir ein Recht wäre, das wäre es nicht dem andern; denn was mich angenehm afficirt, afficirt nicht auch darum den andern angenehm. —

Würde das Recht durch die Materie bestimmt, so könnte es nicht nothwendig seyn, denn es hienge

hienge von empirischen, zufälligen Bestimmungen des Subjekts ab.

Wäre das Recht durch die Materie bestimmt, so müſste es auch Grade des Rechts geben. Etwas müſste mehr ein Recht seyn, als das andere. Die Materie, in Beziehung auf unser Empfindungsvermögen, hat Grade. Das eine afficirt mehr, das andere weniger unser Empfindungsvermögen, ist mehr oder weniger angenehm. Es müſste daher auch in dem Recht Grade geben, das eine Recht müſste mehr ein Recht seyn, als das andere. Aber ein Recht ist, so wie die Pflicht, nur e i n s. Es giebt keine Pflicht, zu der ich mehr verbunden, und kein Recht, durch das ich mehr berechtigt wäre, als das andere.

Da nun das Recht etwas s c h l e c h t h i n gesetztes, nichts durch die Sinnlichkeit bedingtes ist, so kann es weder durch den Verstand, noch durch die empirisch bedingte Vernunft, sondern es muſs durch die r e i n e V e r n u n f t gegeben seyn. — Der Verstand kann für den Willen nichts absolutes, schlechthin gültiges bestimmen. Er ist, in wie ferne er p r a k t i s c h e r V e r s t a n d heiſst,

an die Sinnlichkeit gebunden, setzt einen gegebenen Stoff voraus, von dem er Regeln für den Willen abstrahirt, die aber eben darum empirisch bedingt, und nur comparativ allgemein und nothwendig sind. Das Recht, als etwas schlechthin gesetztes, nicht durch die Materie bestimmtes, sondern dieselbe bestimmendes, kann nicht Produkt des Verstandes seyn, der nur das Vermögen, praktischer und pragmatischer Regeln ist. — Die empirische Vernunft ist eben so wie der Verstand, aber nur mittelbar, an die Sinnlichkeit gebunden. Sie setzt ebenfalls, wie der Verstand, einen sinnlichen, aber schon durch den Verstand gebildeten Stoff voraus, aus dem sie Grundsätze für den Willen abstrahirt, die aber nur empirisch bedingt sind, und ebenfalls nur comparative Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben können. Das Recht, als etwas schlechthin gesetztes, nicht durch die Materie bestimmtes, sondern dieselbe bestimmendes, kann daher nicht ein Produkt der empirischen, es muſs ein Produkt der reinen Vernunft seyn.

Das Recht ist ein praktischer Gegenstand; denn 1) es bezieht sich auf unsern Willen, es ist

unserm

unserm Willen gegeben. Wir sind berechtigt das zu thun, wozu wir ein Recht haben; wir sind nicht berechtigt zu thun, wozu wir kein Recht haben. 2) Beruht das Recht nicht auf Naturbegriffen, wie pragmatische Regeln und Grundsätze. Denn es ist nicht, wie im vorhergehenden gezeigt worden, aus der Natur, aus einer Materie entsprungen; es geht der Materie vorher und bestimmt dieselbe *). Da nun das Recht, als etwas schlechthin gesetztes, Produkt der reinen Vernunft, Recht aber ein sich auf den Willen beziehender praktischer Gegenstand ist, und die Vernunft, in wie ferne sie dem Willen etwas bestimmt, praktische Vernunft heifst; so ist Recht das Produkt der reinen praktischen Vernunft.

Das Recht kann, wie gezeigt worden, nicht aus dem Sittengesetz, als einem Produkt der reinen praktischen Vernunft hergeleitet werden. Nun aber ist doch die reine praktische Vernunft Grund

*) Hieraus ergiebt sich, dafs das Naturrecht nicht eine theoretische, sondern praktische Wissenschaft ist.

des Rechts. Folglich muſs das Recht in einem eignen Rechte gebenden Vermögen der praktischen Vernunft gegründet sey.

Nicht also die praktische Vernunft, in wie ferne sie Grund des Sittengesetzes und der Pflichten ist, sondern die praktische Vernunft, in wie ferne sie ein eignes Rechte gebendes Vermögen besitzt, in wie ferne sie neben der Funktion, durch die sie Pflichten constituirt, noch durch eine andere Funktion thätig ist, ist der Grund, das principium essendi, der Rechte. Die praktische Vernunft als thätiges, positiv bestimmendes Vermögen, ist nicht blos Pflichten-gebend, sondern sie besitzt auch ein positives, bestimmendes, Rechte gebendes Vermögen. Die Vernunft nun, in wie ferne sie nächst der Pflichten gebenden Funktion, noch eine Rechte gebende Funktion besitzt, wollen wir in Zukunft die praktisch-juridische Vernunft, und diese Funktion, das juridische Vermögen oder die juridische Funktion der Vernunft nennen.

Wir hätten demnach unsere erste Aufgabe: einen vom Sittengesetz verschiedenen und in dem berech-

berechtigten Subjekt an sich gelegenen Grund des Rechts zu finden, gelöst. Das principium essendi der Rechte ist eine besondere in dem Wesen der Vernunft gegründete und der moralischen Funktion beigeordnete Funktion der Vernunft.

Und hiedurch haben wir nun einen Leitfaden erhalten, von dem wir schon im voraus vermuthen können, daſs er uns glücklich durch alle Labyrinthe hindurch, auf das eigentliche Gebiet des Naturrechts führen werde.

Daſs es aber mit diesem Leitfaden und dem an ihn geknüpften juridischen Vermögen der Vernunft seine Richtigkeit habe, davon wird sich wohl ein jeder, der meinen Schlüssen mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, überzeugen können. Ist das Recht, wie gezeigt worden, ein Produkt der Vernunft, ist es ein Produkt der praktischen Vernunft, und nicht, wie ebenfalls dargethan worden, ein Produkt der moralisch-praktischen Vernunft (des Sittengesetzes), so ist die unmittelbare Folge, daſs es ein Produkt eines besondern, in dem Wesen der praktischen Vernunft gegründeten, juridischen Vermögens seyn müsse. — Das Recht,

Recht, als Produkt der reinen praktischen Vernunft, ist entweder durch die Funktion der Vernunft, mittelst welcher sie Pflichten giebt, gegeben, oder es ist durch ein eignes juridisches Vermögen der Vernunft vorhanden. Nun ist jenes unmoglich, folglich mufs es ein eignes juridisches Vermögen geben, und das Recht mufs ein Produkt dieses besondern, von dem moralischen Vermögen der Vernunft verschiedenen Vermögens seyn. Ein Drittes ist unmöglich, und dieser eigenthümliche Grund des Rechts ist nicht als Hypothese angenommen, sondern, als wirklich vorhanden, erwiesen.

ZWEITER ABSCHNITT.

Deduktion des Rechtsbegriffs überhaupt, aus der Natur der Vernunft überhaupt und des juridischen Vermögens insbesondere.

Nun aber entsteht die Frage: wie wird das Recht durch das juridische Vermögen der Vernunft bestimmt? und welches ist der eigenthümliche Charakter dieses juridischen Vermögens? — Die allgemeine Form der Vernunft ist systematische Einheit, Einstimmung des Mannigfaltigen zu Einem. Folglich mufs auch die Form der juridischen Funktion der Vernunft systematische Einheit seyn. Aber hiemit haben wir blos ein Gattungsmerkmal, ein Merkmal, das allen Funktionen der Vernunft darum, weil sie Vernunftfunktionen sind, gemeinschaftlich zukommen mufs. Das juridische Vermögen ist aber eine besondere Funktion der Vernunft, es mufs daher auch besondere Merkmale haben, durch die es sich von andern Funktionen unterscheidet.

Der Wille ist das Vermögen, sich mit dem Bewufstseyn eigner Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung zu bestimmen. Die Hervorbringung dieser Vorstellung ist aber entweder als nothwendig bestimmt, oder sie ist nicht als nothwendig bestimmt. Alles praktische nun bezieht sich auf die Bestimmung der Hervorbringung dieser Vorstellung. Folglich mufs alles praktische darin bestehen, dafs die Hervorbringung einer Vorstellung durch dasselbe entweder als nothwendig oder nicht als nothwendig bestimmt wird. — Die praktische Vernunft ist eine Quelle des praktischen, dessen, was die Hervorbringung einer Vorstellung bestimmt. Nun besteht die moralische Funktion der Vernunft darin, dafs sie die Hervorbringung einer Vorstellung als nothwendig bestimmt, folglich mufs die juridische Funktion, als ein von jener verschiedenes praktisches Vermögen, die Hervorbringung einer Vorstellung *nicht* als nothwendig bestimmen.

Die juridische Funktion der praktischen Vernunft bestimmt also den Willen nicht, wie die moralische Vernunft, durch Nothwendigkeit, sie sagt nicht: du sollst, oder du sollst nicht, wie

wie die moralische Funktion. Der Wille ist, in Beziehung auf sie, weder durch Nothwendigkeit angetrieben, noch beschränkt; in Beziehung auf sie ist er frei, und das praktische Produkt derselben, das Recht, hat zum wesentlichen Merkmale, dafs es eine Freiheit durch Vernunft ist. Diese Freiheit, in wie ferne sie durch das juridische Vermögen bestimmt wird, wollen wir in Zukunft das juridische Erlaubtseyn nennen, zum Unterschied von dem moralischen Erlaubtseyn, von dem das Sittengesetz die Quelle ist.

In dem Recht aber liegen mehrere Merkmale, als ein blofses juridisches Erlaubtseyn. Die juridische Funktion mufs daher, als Grund des Rechts, ebenfalls noch mehrere Merkmale in ihrem Wesen enthalten. Die juridische Freiheit ist eben so, wie die moralische, eine blofse Negation, nur mit dem Unterschiede, dafs sie dort in Verneinung einer bestimmten Nöthigung, hier in der Verneinung einer Nöthigung überhaupt besteht. Dafs mich die juridische Vernunft nicht durch Nothwendigkeit bestimmt, dafs ich, bezogen auf sie, frei bin, dafs das Produkt ihrer Funktion meinen

Willen

Willen weder durch Nothwendigkeit bestimmt, noch durch Nothwendigkeit beschränkt, ist freilich für diesen meinen Willen Etwas, denn er ist sich, in Beziehung auf dieses Vermögen, eines Dürfens, also der Möglichkeit einer Willensbestimmung bewufst. Aber für mein Erkenntnifsvermögen ist dieses Dürfen Nichts, und ich bin genöthigt zu fragen: wie ist denn dieses Dürfen, diese Freiheit, die Abwesenheit einer Nöthigung, in Beziehung auf das Rechte gebende Vermögen beschaffen? — welches sind denn die realen Prädikate, die diese Freiheit bestimmen? — wodurch unterscheidet sich denn dieses juridische Erlaubtseyn von dem moralischen Erlaubtseyn? — Das Recht ist mehr als ein blofses Erlaubtseyn; das Erlaubtseyn des Rechts ist von dem leeren moralischen Erlaubtseyn verschieden; dadurch, dafs wir es durch eine Freiheit durch Vernunft bestimmen, ist daher sein Begriff eben so wenig erschöpft, als das Wesen der juridischen Funktion, wenn wir es dadurch bestimmen, dafs es den Willen frei lasse und die Hervorbringung der Vorstellung durch Nothwendigkeit determinire.

Welches sind denn aber nun die anderweitigen Prädikate des Rechts? und welches der vollständige Charakter der juridischen Funktion? —

Die Vernunft setzt, vermöge ihrer Form, welche systematische Einheit ist *), dem Willen einen

*) Schon in meiner Schrift: Ueber die einzigmöglichen Beweisgründe gegen die Menschenrechte, leitete ich die Pflichten aus der Form der Vernunft her, und sahe nachher mit grosser Freude, dass ich mich mit mehrern Selbstdenkern, Herrn Prof. Schmidt, (im seinem Naturrecht), Herrn Heydenreich (Propädeutik zur Moral) und Hrn. Niethammer (in Schmids Journal) auf einen und demselben Wege befand, — Aber einem achtungswürdigen Recensenten, dessen mir ertheiltes Lob ich zu verdienen streben werde, schien dieser von mir betretene Weg völlig ungangbar. So sehr ich auch jetzo in der Art, die Pflichten aus der Form der Vernunft zu deduciren abgehe, so glaube ich dennoch jenen Weg im allgemeinen nicht verlassen zu dürfen, und die Einwürfe jenes achtungswürdigen Mannes auf die Rechnung eines von mir selbst verschuldeten Missverständnisses schreiben zu müssen. „Der Verfasser (so heist es

einen höchsten Zweck, indem sie ihm ein absolutes, schlechthin durch sich selbst gültiges, allgemeines

in den Annalen der Philosophie, November 1795) sucht ein höchstes Princip in der *systematischen* Einheit der Vernunft, worauf er alle praktische Gebote bauen will. Aber dieses Princip der systematischen Einheit ist ja nichts anders als ein Naturgesetz der Vernunft, dem gemäfs sie alle ihre Wirkungen vollbringen *mufs*. Was soll denn aber den Willen *verbinden*, die objektive Einheit der Zwecke zu seinem Bestimmungsgrunde zu machen? — Entweder die Natur nöthigt ihn dazu, dann ist er nicht frei; oder er thut es von selbst oder *soll* es thun. Dann entsteht die Frage: Woher kommt dieses *sollen*? und warum macht dieses Sollen gerade die objektive Einheit der Zwecke zu seinem Gegenstande. Das Sollen ist offenbar höher, als die Einheit, ist *ursprünglich* und leidet daher keine Derivation. Die Einheit aber ist ein viel zu unbestimmtes Merkmal, als dafs man es zur Bezeichnung der Gattung von Gegenständen gebrauchen könnte, die unter dieses *Sollen* passen. — Das Princip der systematischen Einheit ist daher zur Erkenntnifs der Materie von gar keinem Gebrauche." — Hiegegen erlaube mir der scharf-

meines und nothwendiges Gesetz vorschreibt. — Sie giebt dem Willen durch dieses Gesetz Pflichten,

sinnige Mann folgendes zu erinnern. Ich gebrauche nicht das Princip der systematischen Einheit als ein principium cognoscendi, sondern als ein principium essendi der Pflichten. Ich will nicht nach einem auf die systematische Vernunfteinheit gegründeten Princip, und welches etwa so lautete: handle einstimmig, nicht widersprechend, die pflichtmäſsigen und pflichtwidrigen Handlungen erkennen. Nichts, ob es gleich einige kritische Philosophen versucht haben, könnte unbestimmter, leerer, gehaltloser seyn, als ein solches Princip. Ich bediene mich daher nur der systematischen Einheit, als eines in der Vernunft gegründeten Naturgesetzes, nach welchem sie alle ihre Wirkungen vollbriugen muſs, um das Daseyn, und die Nothwendigkeit des Daseyns der Pflichten zu beweisen, und ihre verschiedenen Arten, als durch die Natur der Vernunft bestimmt, aus der systematischen Einheit zu deduciren. — Daſs aber dieses Verfahren nothwendig, daſs es möglich und nicht erträumt ist, davon glaube ich, wird sich ein jeder leicht überzeugen können. Es ist nothwendig — denn es muſs doch erwiesen werden, daſs es Gesetze für den

ten, zu denen er Verbindlichkeit hat, d. h. deren Ausführung ihm nothwendig ist.

Mit dem Setzen dieses höchsten Zwecks dieser Pflichten und Verbindlichkeiten, ist aber noch nicht die Erreichung dieses Zwecks und die wirkliche Erfüllung dieser Pflichten und Verbindlichkeiten gesetzt. Zwischen dem sollen und dem seyn ist noch eine grofse Kluft befestiget. Der

Reali-

Willen durch Vernunft gebe, und das Bewufstseyn der Pflicht kann dieser Beweis noch nicht seyn, wenn der kritische Philosoph sich nicht zum Popularphilosophen entwürdigen, und seine Theorie nicht den Neckereien des moralischen Skeptikers und Empirikers, der zwar nicht das Bewufstseyn der Pflicht, aber Vernunft als Quelle derselben leugnet oder bezweifelt, Preis geben will. Es ist möglich — denn sind die Pflichten ein Produkt der Vernunft, so müssen sie in der Natur derselben gegründet seyn. Diese Natur aber besteht, wie uns die Kritik der reinen Vernunft erweist, in der Form der systematischen Einheit. Folglich müssen sich die Pflichten aus der systematischen Einheit, als der Form der Vernunft, deduciren lassen.

Realisirung dieser Pflichten und Verbindlichkeiten, treten Hindernisse entgegen, welche 1) die durch das Sittengesetz zu bewirkende Einheit der Willensbestimmungen und Zwecke zerstören, sie unmöglich machen, und 2) eine Disharmonie zwischen dem sollen und dem seyn zwischen der Verbindlichkeit und der Erfüllung derselben, zwischen dem Gebot: den höchsten Zweck zu erreichen, und der wirklichen oder möglichen Erreichung des höchsten Zwecks hervorbringen. Die Vernunft muſs daher, vermöge ihrer Form, auſser den Pflichten, noch etwas setzen, wodurch Einstimmung des Sollens mit der wirklichen Realisirung desselben möglich wird, d. h. sie muſs etwas setzen, wodurch es dem Subjekt möglich wird, die Verbindlichkeiten und das Sittengesetz in seinem ganzen Umfange zu erfüllen.

Wie aber und wie ferne kann dies die Vernunft? — Die Hindernisse, die einen Widerstreit des Sollens und des Seyns hervorbringen, liegen entweder in dem bepflichteten Subjekt selbst, oder nicht. Die Hindernisse, die der Erfüllung des Sittengesetzes in dem bepflichteten Subjekt selbst entgegen sind, liegen in dem Willen des Subjekts,

der

der als Theil der Natur nicht blos autonomisch, sondern auch heteronomisch, durch Lust und Unlust bestimmt wird. Dieses müßte die Vernunft durch physische Nothwendigkeit aufheben, dadurch, daſs sie den Willen durch ihr Gesetz nicht blos durch ein Sollen, sondern durch ein Müssen bestimmte. Aber dies ist der Natur der Vernunft und der Sittlichkeit zuwider. Folglich kann es die Vernunft nicht. Es ist aber auch durch und in dem Willen die Möglichkeit der Bestimmung durch reine Vernunftgesetze gegeben. Folglich kann von ihm hier gar nicht die Rede seyn, wo wir nur von Hindernissen der möglichen Erreichung, von solchen, die die Erreichung des höchsten Zwecks und die Ausübung der Pflichten unmöglich machen, reden. Die Hindernisse, die nicht in dem berechtigten Subjekt liegen, haben entweder ihren Grund in der Natur, (im strengsten Verstande) oder im freien Wesen. Jene ist es entweder dadurch, daſs sie das Begehrungsvermögen afficirt, und darum Hinderniſs der wirklichen Erreichung ist; von dieser kann aus dem vorigen Grunde hier nicht die Rede seyn, — oder dadurch, daſs sie mittelbare oder unmittelbare Bedingung der Realisirung des Sitten-

Sittengesetzes in der Welt der Erscheinungen ist. — Aber die Vernunft hat in der Welt der Erscheinungen keine Causalität. — In dieser Hinsicht kann also die Vernunft nichts bestimmen, wodurch Einstimmung zwischen dem Sollen und der wirklichen Realisirung dieses Gebotes in der Welt der Erscheinungen gesetzt würde. Folglich müssen diese Hindernisse, in Beziehung auf welche die Vernunft etwas bestimmen kann, in den Handlungen freier Wesen ihren Grund haben. Der Mensch ist ein vernünftig-sinnliches Wesen, er kann sich nach reinen Vernunftgesetzen bestimmen, oder durch seine Sinnlichkeit bestimmen lassen; er kann also auch, dem Moralgesetz zuwider, die Schranken der Freiheit, die durch die wechselseitigen Pflichten der Gerechtigkeit bestimmt sind, übertreten. Nun aber ist völlige Freiheit des Subjekts, — wie bald dargethan werden wird — Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes und der möglichen Erreichung des höchsten Zwecks. Folglich ist die Sinnlichkeit vernünftig-sinnlicher Wesen, als Grund der Schranken der Freiheit, wechselseitiges (mögliches) Hindernifs der Erreichung des höchsten Zwecks. Mithin mufs die Vernunft, vermöge

ihrer systematischen Einheit, in Beziehung auf dieses Hindernifs, etwas setzen, wodurch Einstimmung des Sittengesetzes mit den Handlungen möglich wird. Dieses kann aber nun nicht darin bestehen, wodurch in dem Andern etwas gesetzt würde, etwa darin, dafs seine widerrechtliche Willensbestimmung unmöglich wurde; das durch Vernunft um des Sittengesetzes willen gegebene mufs etwas mir gegebenes, etwas in mich gesetztes seyn.

Dieses wird um des Sittengesetzes willen von der Vernunft gegeben, und zwar darum, dafs mir die Erreichung des höchsten Zwecks durch Erfüllung meiner Pflichten möglich werde, in Beziehung auf andere vernünftig-sinnliche Wesen, die in eine Sphare meiner Handlungen mit Gewalt eingreifen können. Dieses aber kann nicht anders geschehen, als dadurch, dafs ich dem Zwang der Andern Zwang entgegensetze. Folglich mufs das durch die Vernunft um des Sittengesetzes willen in mich gesetzte darin bestehen, dafs es mir durch Vernunft möglich ist, die Freiheit von dem Zwange des Andern, durch Zwang zu erhalten. —

Und

Und nun sind wir am Ziele angelangt! — Die juridische Vernunft sanktionirt, um des Gesetzes willen, eine Sphäre von Handlungen, d. h. sie erklärt sie für unverletzlich darum, weil sie Bedingungen zu Erreichung des höchsten Zwecks sind, und macht es dem Subjekt möglich, sie gegen alles, was sich ihnen entgegensetzt, selbst gegen vernünftige Wesen, mit Zwang zu behaupten. —

Der vollständige Charakter des juridischen Vermögens besteht demnach darin, dafs es Zwang dem Subjekte möglich macht, oder mit andern Worten, um des Sittengesetzes willen eine bestimmte Sphäre von Handlungen sanktionirt.

Das Recht aber, als Produkt dieser juridischen Funktion besteht in einer Sanktion der Vernunft, und kann folgendermaafsen bestimmt werden. Recht ist eine, durch die Vernunft bestimmte, Möglichkeit des Zwangs, oder ein von der Vernunft um des Sittengesetzes willen bestimmtes Erlaubtseyn des Zwangs.

Das Wesen des Rechts besteht demnach in folgenden Punkten:

1) Sein Grund, das principium essendi, besteht in der juridischen Funktion der praktischen Vernunft. Nicht die moralische Vernunft, welche positiv blos und allein Pflichten, negativ aber nur ein Erlaubtseyn, ein moralisches Dürfen, bestimmen kann, ist die Quelle des Rechts.

2) Sein innerer Charakter besteht

a) in einer praktischen Möglichkeit; nicht in einer moralischen, sondern in einer juridischen, durch das eigenthümliche Rechte gebende Vermögen der Vernunft bestimmten Möglichkeit. Es besteht in einem Erlaubtseyn, in einem Dürfen, nicht aber in einem Dürfen oder Erlaubtseyn, welches durch das Sittengesetz, negativ, sondern durch die juridische Funktion der Vernunft positiv bestimmt wird. Aber nicht eine blosse Möglichkeit überhaupt, sondern

b) eine Möglichkeit des Zwangs macht den innern Charakter des Rechts aus.

Die

Die Vernunft giebt ein Recht, heiſst: die juridische Vernunft macht es dem vernünftigen Subjekte möglich, gegen vernünftige Wesen Zwang zu gebrauchen. Ich habe zu dieser oder jener Handlung ein Recht, heiſst: meine Vernunft macht es mir möglich, diese oder jene Handlung mit Zwang zu behaupten.

Diese Zwangsmöglichkeit nenne ich eine Sanktion der Vernunft, in wie ferne die Vernunft dadurch, daſs sie, um dem Sittengesetz Causalität in der Sinnenwelt zu verschaffen, Handlungen mit Zwang zu behaupten möglich macht, diese Handlungen gleichsam in ihren Schutz nimmt und für heilig und unverletzlich erklärt. Ich konnte daher auch mit einem Worte sagen, daſs das Wesen des Rechts in einer Sanktion der Vernunft bestehe.

Wie sich nun diese Bestimmung des Rechts von derjenigen unterscheide, nach welcher das Recht in einer bloſsen moralischen Möglichkeit besteht,

besteht, wird dem aufmerksamen Leser ohne viele Mühe einleuchten.

Während das Recht der absoluten Deduktion in einer blofsen Negation bestand, nämlich in einer Abwesenheit des Verbots, oder des Gebots und Verbots zugleich, wird es hier in eine durch Möglichkeit des Zwangs bestimmte Sanktion der Handlung durch Vernunft gesetzt. Während das Recht, in wie ferne es dort aus einer blofsen durch die moralische Vernunft negativ-bestimmten Freiheit bestand, nur negativ mit der Vernunft, als einer blofsen conditio sine qua non verknüpft war, erscheint es hier mit der Vernunft, als einer caussa efficiens, positiv verknüpft, indem die Vernunft durch Thätigkeit das Recht hervorbringt und den Zwang möglich macht. Während das Recht dort mit dem rechten verwechselt ward, tritt es hier in seinem strengsten Unterschied von diesem Begriffe auf. Das was recht ist, besteht in dem Nichtwiderspruch einer Handlung mit dem Sittengesetze; das Recht in einer durch die juridische Vernunft bestimmten Möglichkeit des Zwangs. Während nach den bisherigen Theorieen die praktische Möglichkeit des Zwangs von dem Begriff

des

des Rechts überhaupt ausgeschlossen, und erst als eine Folge aus dem Recht deducirt wurde, ist hier die Möglichkeit des Zwangs, als ein inneres und nothwendiges Merkmal des Rechts, in den Begriff des Rechts aufgenommen.

Ueber diesen letzten Unterschied meiner Rechtsbestimmung von den bisherigen, mufs ich mich mit ein Paar Worten erklären, indem man meinen Begriff leicht misverstehen, und mich beschuldigen könnte, dafs ich das Zwangsrecht mit dem Rechte überhaupt verwechselte. Das Recht überhaupt, abstrahirt von aller Materie, ist mir eine Möglichkeit des Zwangs. Zwangsrecht ist mir, wie allen Rechtsgelehrten, eine besondere Art des Rechts, und besteht darin, dafs die Möglichkeit des Zwangs (das Recht überhaupt) Zwang zu seiner Materie hat. Ich will die Sache durch ein Beispiel klar machen. Ich habe das Recht, mein Leben zu erhalten. Hier ist die Erhaltung meines Lebens Materie des Rechts, und die Rechtsform, d. h. das, was mich berechtigt zu sagen: ich habe ein Recht, besteht in der Möglichkeit des Zwangs, d. h. darin, dafs es mir durch meine Vernunft möglich ist, mein Leben mit

Zwang

Zwang zu behaupten. Gesetzt nun, ein Mörder will mir das Leben nehmen, und ich will von dem Recht, mein Leben zu erhalten, Gebrauch machen, den Zwang, der mir möglich ist, wirklich ausüben, so sage ich, ich habe ein Zwangsrecht, d. h. ein Recht, den Mörder zu zwingen, in wie ferne mit dieser Handlung (dem Zwang gegen den Mörder) eine Zwangsmöglichkeit verbunden ist, d. h. in wie ferne meine Vernunft diese bestimmte Zwangshandlung sanktionirt und es mir möglich macht, jeden, der mich an diesem Zwange hindern will, mit Zwang abzutreiben. — Man darf daher meine Zwangsmöglichkeit nicht mit einem Zwangsrechte verwechseln. Jene ist der Charakter eines jeden Rechts (also auch des Zwangsrechts,) dieses ist ein besonderes Recht, eine Zwangsmöglichkeit, deren Materie die Handlung des Zwangs ist. — Diese Sache wird unten noch klärer werden.

Aber da mögte man uns wohl fragen: worin denn nun eigentlich die juridische Funktion bestehen? was denn das innere Wesen der Sanktion sey? wie es die Vernunft, um mich eines sinnlichen

chen Ausdrucks zu bedienen, anfange, wenn sie sanktionire und dadurch Rechte gebe? Niemand, der sich selbst versteht und von den Grenzen unseres Erkenntnifsvermögens etwas weifs, wird diese Frage aufwerfen. Sie beantworten, hiefse die Schranken der Vernunft überschreiten, in das Gebiet des übersinnlichen und der Dinge an sich hinüberschweifen. Wie das innere Wesen dieser Sanktion, sowohl als Handlnng, als wie auch als Produkt betrachtet, wie die Natur des juridischen Vermögens **an sich** beschaffen sey, das können wir eben so wenig wissen, als was doch wohl die innere Beschaffenheit des Raums, oder der Kategorien, oder des **Sollens** seyn möge. Um dies beantworten zu können müsten wir in das innere Wesen unsres Geistes, in die Natur unsrer Seele an sich eindringen können, und dieser Weg ist uns auf immer verschlossen. Wir müssen daher mit dem uns beschiedenen Theil zufrieden seyn, und von dem Rechte nichts wie es an sich ist, sondern wie es uns erscheint, von dem juridischen Vermögen nichts mehr, als was wir durch seine Wirkung erkennen können, wissen wollen.

Folgende Fragen sind aber unmöglich abzuweisen: wie weit erstreckt sich die Sphäre des juridischen Erlaubtseyns? welches sind seine Grenzen? wie sind durch die juridische Funktion freie, äufsere und verbindliche Rechte, wie sind Zwangsrechte — wie ist rechtliche Freiheit möglich? Diese Fragen müssen nach der Reihe beantwortet werden. Vorher aber halte ich es für nothwendig eine Deduktion des Sittengesetzes aus der Form der Vernunft vorauszuschicken.

DRITTER ABSCHNITT.

Deduktion des Sittengesetzes aus der Form der Vernunft.

Ich glaube nicht unrecht zu thun, wenn ich hier das fortlaufende Raisonnement durch Paragraphen unterbreche, um nicht zu einer Verwirrung der Begriffe und Schlüſse Anlaſs zu geben, und nicht mit der öftern Wiederholung des: da und: nun beschwerlich zu fallen.

§. 1.

Die Form der Vernunft ist systematische Einheit, — Einstimmung des Mannichfaltigen zu Einem, wie sich dies aus ihren Funktionen beim Schlieſsen ergiebt und als durch die Kritik der Vernunft erwiesen vorausgesetzt wird.

§. 2.

Ieder Stoff ist der Vernunft, als dem höchsten Gemüthsvermögen, unterworfen und wird nur dadurch

durch mit ihr einstimmig, dafs ihre Form an ihm realisirt ist.

§. 3.

Alles Mannichfaltige, das der Vernunft gegeben ist, ist entweder ein Mannichfaltiges der Natur oder ein Mannichfaltiges der Freiheit, (die Zwecke und Begehrungen des Menschen).

§. 4.

Auf beide Arten des Mannichfaltigen wendet die Vernunft ihre Form an, und sie ist *theoretisch*, in wie ferne diese ihre Form auf das Mannichfaltige der Natur, (durch *regulative* Principien,) *praktisch* aber, in wie ferne diese Form auf das Mannichfaltige der Freiheit (durch *constitutive* Principien) angewendet wird.

§. 5.

Das Mannichfaltige der Zwecke ist an sich betrachtet, abstrahirt von reinen praktischen Vernunftgesetzen, ein disharmonisches, sich selbst widerstreitendes Mannichfaltiges. Es ist daher Geschäft

schäft der Vernunft den Widerstreit aufzuheben und wirkliche Einstimmung möglich zu machen.

§. 6.

Die Zwecke des Menschen in Gemeinschaft gedacht, stehen mit einander in Widerspruch, wenn wir von reinen praktischen Vernunftgesetzen abstrahiren, in wie ferne es nämlich alsdenn einem jeden möglich ist, durch seine Zwecke meine Zwecke willkührlich zu vereiteln. Der Menschenstand wäre dann ein Hobbesischer status naturalis, ubi alter jure invadit, alter jure resistit. Die Vernunft muſs daher diesen Widerstreit aufheben, mithin der Willkühr, in Beziehung auf andere vernünftige Wesen, Schranken setzen. Sie giebt daher das Gesetz: Deine Zwecke dürfen nicht im Widerstreit stehen mit den Zwecken anderer vernünftiger Wesen. — Oder: Deine Freiheit in dir darf der Freiheit in andern vernünftigen Wesen nicht widerstreiten. — Oder, nach der Kantischen Formel: Behandle kein vernünftiges Wesen auſser dir als willkührliches Mittel zu deinen willkühr-

kührlichen Zwecken. Dies ist das Gebot der-Gerechtigkeit gegen andere; es ist blos negativ. Denn es hat nur einen vorhandenen Widerstreit aufzuheben und Schranken zu setzen.

§. 7.

Die Zwecke in den vernünftig - sinnlichen Wesen selbst, (nicht in Beziehung auf andere vernünftig-sinnliche Wesen,) stehen mit einander im Widerspruch, wenn wir von praktischen Vernunftgesetzen abstrahiren, in dem alsdann unter dem Mannichfaltigen möglicher Zwecke, auch solche begriffen sind, welche die Möglichkeit der Zwecke überhaupt oder besondere Zwecke aufheben, (z. B. mir selbst das Leben zu nehmen, meinen Körper zu verstümmeln, die geistigen Vermögen zu unterdrücken u. s. w.). — Diesen Widerstreit der Zwecke aufzuheben, ist das Geschäft der Vernunft, vermöge ihrer Form, welche Einheit ist. Sie muſs daher die Möglichkeit der Zwecke beschränken, der Willkühr in Beziehung auf die Möglichkeit der Zwecke in dem Subjekt an sich Schranken setzen, und giebt mithin das Gesetz: Deine Zwecke dürfen sich einander

selbst

selbst in dir nicht widerstreiten. Oder: Der Gebrauch deiner Freiheit darf den Gebrauch deiner Freiheit in dir selbst nicht aufheben oder beschränken. Oder, nach der Kantischen Formel: Behandle dich selbst nicht als Mittel zu beliebigen Zwecken Dies ist das Gebot der Gerechtigkeit *gegen mich selbst*, und ist, wie das der Gerechtigkeit gegen andere, blos negativ, indem es nur einen Widerstreit aufzuheben und Schranken zu setzen hat.

§ 8.

Das was durch diese Anwendung der Vernunft auf Zwecke hervorgebracht wird, ist blos eine Aufhebung des Widerspruchs der Zwecke mit sich selbst und mit den Zwechen anderer vernünftiger Wesen. Die durch Vernunft bewirkte Uebereinstimmung ist daher eine blofse negative Einstimmung der Zwecke. Die Vernunft mufs aber, vermöge ihrer Form, der Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu Einem nicht blos eine negative Einstimmung, einen Nicht-Widerstreit der Zwecke, sondern auch eine positive

tive Einstimmung, eine wirkliche, bestimmende Einstimmung der Zwecke wollen.

§. 9.

Positiv stimmen meine Zwecke mit den Zwecken anderer vernünftigen Wesen überein, wenn ich ihre Zwecke zu meinen eignen Zwecken mache; d. h. wenn ich ihre Zwecke so betrachte, als wenn sie meine eignen Zwecke wären. Folglich giebt die Vernunft das Gesetz: Du sollst die Zwecke anderer zu deinen eignen Zwecken machen. — Oder, welches hieraus unmittelbar folgt, du sollst durch deine Zwecke die Zwecke anderer vernünftiger Wesen befördern, — der Gebrauch deiner Freiheit soll den Gebrauch der Freiheit anderer befördern, — oder, nach der Kantischen Formel: du sollst die vernünftige Natur außer dir stets als Zweck betrachten. — Dies ist das Gebot der Güte gegen Andere. Es ist nicht wie das Gebot der Gerechtigkeit negativ, sondern positiv. Dann es hat nicht blos einen Widerstreit aufzuheben, negative Uebereinstimmung ...

ein-

einstimmung zu bewirken, sondern es hat positive Uebereinstimmung der Zwecke zum Ziel.

§. 10.

Positiv stimmen meine Zwecke mit meinen eignen möglichen oder wirklichen Zwecken überein, wenn sie einander befördern, wenn die Erweiterung der Sphäre möglicher Zwecke durch meine wirklichen Zwecke möglich wird. Die Vernunft giebt mir daher das Gesetz: Du sollst, (innerhalb der gesetzlichen Schranken) durch deine Zwecke deine Sphäre möglicher Zwecke erweitern (deine Zwecke befördern.) — Oder: der Gebrauch deiner Freiheit soll den Gebrauch der Freiheit in dir selbst befördern. — Oder: du sollst (innerhalb der gesetzlichen Schranken) dich stets als Zweck betrachten. Dies ist das Gebot der Güte gegen mich selbst, welches, da es positive Uebereinstimmung zum Zweck hat, ein positives Gebot ist.

§. 11.

Diese Vorschriften der Vernunft sind durch sie um eines ihrer nothwendigen Zwecke willen

(der Realisirung der systematischen Einheit) gegeben, es sind also für den Willen nothwendige Vorschriften, und in wie ferne sie dem Willen nothwendig sind, praktisch- oder moralisch-nothwendige Vorschriften, d. h. Gesetze. — Diese Vorschriften kündigen sich dem Willen durch ein Sollen an.

§. 12.

Diese Gesetze sind Produkte der reinen Vernunft und als solche blos durch sie vollständig bestimmt. Sie sind daher schlechthin durch sich selbst, als Produkte der Vernunft, gültig, nicht empirisch-bedingt, und haben ihre Sanktion durch sich selbst.

Dies folgt auch schon aus dem Begriff eines Gesetzes. Eine Vorschrift für meinen Willen, die nicht durch sich selbst Sanktion hat, sondern von etwas aufser ihr, (einem durch dieselbe zu erreichenden beliebigen Zweck) Sanktion erhalten mufs, ist kein Gesetz, sondern nichts weiter als eine Vorschrift. Ein Gesetz mufs absolut gültig, schlechthin nothwendig

wendig seyn. Ist es nur bedingt nothwendig, d. h. ist es nur dadurch nothwendig, daſs ich etwas anders will, so hört es auf Gesetz zu seyn, und seine Erfüllung ist mir nur in so weit nothwendig, als ich das, wodurch es Sanktion hat, wirklich begehre.

§ 13.

Die durch reine Vernunft gegebenen Vorschriften sind Gesetze, d. h. schlechthin durch sich selbst gültige Vorschriften. Sie müssen daher auch als solche befolgt werden, d. h. wir dürfen ihnen bei ihrer Befolgung keine auſser ihnen selbst gelegene Sanktion geben, wir müssen sie um ihrer selbst willen, blos darum, weil sie Gesetze sind, befolgen. Denn geben wir ihnen eine fremde Sanktion, so machen wir sie zu etwas, was sie nicht sind, wir machen sie zu bloſsen Vorschriften, da sie Gesetze sind, geben ihnen nur hypothetische Gültigkeit, da sie doch absolute Gültigkeit haben, behandeln sie als Mittel zu Zwecken, da sie doch selbst Zwecke sind. — Sie sind uns als Gesetze gegeben und müssen daher auch als Gesetze befolgt werden.

§. 14.

Die Befolgung dieser Gesetze ist ein durch Vernunft dem Willen gesetzter nothwendiger Zweck. Dieser Zweck ist aber, laut dem vorigen §, ein unbedingter Zweck — ein Zweck, der keinem andern als Mittel untergeordnet ist. Ein der Willkühr gegebener unbedingter Zweck ist aber der höchste Zweck, (denn er ist keinem untergeordnet). Folglich ist die Befolgung des Moralgesetzes der vernünftigen Wesen höchster Zweck.

Hieraus folgt auch Moralität als Endzweck der Welt. — Endzweck der Welt ist ein Zweck, dem alle andern Zwecke in der Welt als Mittel untergeordnet sind. Er soll das letzte Glied in der Reihe der Zwecke, er soll das Unbedingte zu dem Bedingten seyn. Nun aber kennen wir keinen unbedingten Zweck als Moralität, folglich ist Moralitat Endzweck der Welt.

§. 15.

Mit dem Begriff moralischer Gesetze ist der Begriff der Imputabilität nothwendig verbunden.

den. Imputabilität setzt aber Freiheit der Befolgung als nothwendige Bedingung voraus. Folglich müssen diese Gesetze, wenn uns ihre Befolgung zugerechnet werden soll, mit Freiheit befolgt werden können, (Freiheit des Willens ist praktisches Postulat) und ich muſs sie mit Freiheit wirklich befolgen, (ich muſs bei Befolgung der Moralgesetze von der Freiheit des Willens wirklich Gebrauch machen).

Warum mit der Pflicht Imputabilität verbunden sey? dies ist eine Frage, die eben so wie die Frage: warum mit der Befolgung der Pflicht Würdigkeit zur Glückseligkeit verbunden ist? kein endlicher Verstand zu lösen vermag. In einer Deduktion des Moralgesetzes können wir weiter nichts leisten, als das Daseyn des als Factum gegebenen Moralgesetzes aus der Natur der Vernunft seinem Inhalte nach zu erklären, und zu zeigen, wie die Vernunft ein solches Gesetz geben könne und wirklich gebe. — Aber dies müssen wir thun, wann wir nicht den Neckereien des Skepticismus unaufhörlich Preis gegeben seyn wollen. Wenn er uns das Moralgesetz aus der Erziehung oder aus dem Staate herlei-

herleitet, wenn er uns sagt, dafs das Heiligste in uns nur ein flüchtiges Produkt der Zeit und der Gewohnheit sey, was wollen wir antworten? — „Das Sittengesetz ist uns als Factum gegeben.„ Er leugnet nicht das Factum, er leugnet die Quelle dieser Thatsache, welche wir behaupten. Können wir ihm nun nicht zeigen, dafs die Vernunft Quelle des Moralgesetzes sey, so hat er vor uns einen Vortheil voraus; denn er erklärt uns, wie wir das Moralgesetz in uns kennen — wir erklären ihm nichts — und er hat nun gewonnenes Spiel. Es ist daher unsre Pflicht, ihm seinen Irrthum zu zeigen, das als Factum gegebene Moralgesetz aus der Natur der Vernunft zu erklären, und die Data, die er wider uns in der moralischen Welt findet, mit unserer Herleitung zu vereinbaren. Er hat dann keine Forderungen mehr an uns zu machen, und wir haben gethan, was wir um der Wissenschaft und um der Menschheit willen zu thun schuldig waren. — Will er noch weiter fragen, will er wissen: wie auch das Sittengesetz seinem innern Wesen nach durch Vernunft möglich und wirklich sey? so können wir

frei-

freilich nichts antworten; denn um dies zu können, müſsten wir mehr von der Vernunft, als ihre Form, wir müsten ihre innere Natur, und die Seele, wie sie an sich ist, kennen. — Aber wir dürfen ihm nur seine Frage zurückgeben, wir brauchen sie nicht zu beantworten, da wir uns durch unsre vorhergehende Antwort hinlänglich gesichert und unser Palladium vor allen Angriffen verwährt haben. — Nach dem bisher gesagten prüfe man, was der scharfsinnige Creuzer in seinem Buche: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien. Gieſsen 1793. gegen den Beweis der kritischen Philosophie für die Freiheit des Willens aus der Imputation vorbringt, wenn er sagt: „Die Behauptung, daſs Schuld und folglich auch Zurechnung da seyn müsse, steht da allenthalben wie ein Cherub mit flammendem Schwerd, um alles weitere Vorwärtsdringen unmöglich zu machen, und von aller Untersuchung sogleich zurückzuschrecken etc.„

§. 16.

§. 16.

Mit dem **Sollen** ist, vermöge des Satzes des Widerspruchs, das **Nicht-Nichtsollen** (die Negation des Gegentheils) nothwendig verbunden. Wenn die Vernunft eine (positive oder negative) Handlung gebietet, so kann sie eben darum diese Handlung **nicht verbieten**. In wie ferne nun der Wille durch ein Sollen **bewegt**, und durch Abwesenheit des Verbots, (welche durch das Gebot nothwendig gesetzt wird) **nicht beschrankt** ist, in so ferne ist dem Willen zugleich mit dem Gebot ein **Erlaubtseyn** gegeben. **Was ich soll, das ist mir** daher auch **erlaubt, das darf ich** — und dieser Satz ist ein analytischer Satz, denn er drückt nichts weiter aus, als: **was mir geboten ist, ist mir nicht verboten.**

§. 17.

Nicht alle Handlungen sind durch das Sittengesetz bestimmt, d. h. es giebt eine Sphäre des absoluten Erlaubtseyns, ein Kreis von Handlungen, die jenseits der Gränzen des Sittengesetzes liegen. Diese Handlungen heifsen moralisch-indiffe-

differente Handlungen und sind dem Subjekt schlechthin erlaubt, d. h. ganz in seine Willkühr gestellt. Ihr Princip ist folgendes: Zwecke, die weder in mir, noch in Andern Zwecke zerstören, noch auch den Gebrauch der Freiheit in mir oder in Andern befördern können, sind weder verboten, noch geboten. Handlungen nun, welche mit zu diesem Princip gehören, sind, in wie ferne sie keinem Verbot widerstreiten, erlaubt, und in wie ferne dieses Erlaubtseyn durch kein Gebot bedingt ist, schlechthin erlaubt.

VIERTER ABSCHNITT.

ERSTE ABTHEILUNG.

Bestimmung des Gebiets der Rechte.

Es ist die Frage: wie weit sich die Sphäre des juridischen Erlaubtseyns erstreckt, oder, mit andern Worten, welches das Gebiet der Rechte ist? wie weit ein vernünftiges Wesen, in Beziehung auf die juridische Vernunft, frei, nicht bestimmt ist, und bis wie weit er Rechte — eine von der Vernunft sanktionirte Freiheit besitzt? — Wir haben aber nur die Entstehungsart und die Möglichkeit des Rechts überhaupt gezeigt, wir haben nur im Allgemeinen dargethan, wie und wodurch Rechte überhaupt vorhanden sind, und das Recht nur als Recht, als metaphysischen Gegenstand, abstrahirt von allem materiellen Inhalt, betrachtet. Aber es bleibt noch ganz dahin gestellt, worauf denn der Mensch wirklich Rechte habe, welche Handlungen unter den Rechtsbegriff gehören;

ren, und auf welche diese angewendet werden kann. Dieses Problem ist nun jetzt der Gegenstand unserer Untersuchung.

Oben wurde gezeigt, dafs das Recht als eine Bedingung zu Erreichung des höchsten Zwecks von der Vernunft gegeben werde. Wir können daher diese Frage schon im Allgemeinen so auflösen: Ist das Recht gegeben als Bedingung zu Erreichung des höchsten Zwecks, so stehen alle diejenigen Handlungen unter dem Recht, deren Nichtgehindertwerden eine Bedingung zu Erreichung des höchsten Zwecks ist. Aber diese Antwort ist nicht bestimmt genug; denn nun müssen wir ja ferner fragen: welchen Handlungen ist denn das Nichtgehindertwerden Bedingung zur Erreichung des höchsten Zwecks? Bei dieser Frage ist nun nicht von bestimmten concreten Handlungen, sondern von einer Sphäre von Handlungen überhaupt die Rede, und wir wollen nur wissen, welche Arten von Handlungen überhaupt sanktionirt sind? für welche Arten von Handlungen die juriridische Vernunft Rechte bestimmt? Ist es uns mit der bestimmten Angabe derselben gelungen, so haben wir an ihnen zugleich ein Princip der Beurtheilung

theilung concreter Handlungen, indem was von der Art gilt, auch von den einzelnen Dingen gelten muſs, und die Urtheilskraft das Concrete dem Allgemeinen nur richtig zu subsumiren hat, um zu bestimmen, ob den speciellen oder concreten Handlungen das Prädikat des Rechts zukommen oder nicht.

Um aber diese Arten bestimmt angeben zu können, bedürfen wir eines Princips der Eintheilung von Handlungen überhaupt, und da finden wir keines das umfassender und bestimmter wäre, als das Sittengesetz. Alle Handlungen stehen unter dem Sittengesetz und müssen sich daher auch nach ihren verschiedenen Beziehungen auf dasselbe eintheilen lassen. Alle Handlungen sind entweder moralische Handlungen, oder nichtmoralische Handlungen. Erstere sind solche, welche durch das Sittengesetz selbst positiv bestimmt sind, wozu der Handelnde Pflicht hat. Die nichtmoralischen Handlungen sind wieder entweder unmoralische, welche dem Sittengesetz widersprechen, oder nichtmoralische im engsten Verstande, welche blos dem Sittengesetz nicht widersprechen, und auch gesetzmäſsige im engsten Sinne, oder

freie

freie Handlungen heifsen. — Auf welche Art von diesen Handlungen erstreckt sich nun das juridische Vermögen? — Welche Sphäre von diesen Handlungen ist nun durch Vernunft sanktionirt, eine oder alle? —

ZWEITE ABTHEILUNG.

Wie sind verbindliche Rechte möglich?

Das Nichtgehindertseyn an moralischen Handlungen ist eine unmittelbare Bedingung zu Erreichung des höchsten Zwecks, denn es ist Bedingung zur Erfüllung der Pflicht, ihrer Realisirung in der Welt der Erscheinungen. Da nun die juridische Vernunft in Sanktionirung solcher Handlungen besteht, deren Nichtgehindertwerden Bedingung der Erreichung des höchsten Zwecks ist, so muſs sie die Sphäre der moralischen Handlungen sanktioniren. — Ich habe daher ein Recht zu Erfüllung meiner Pflicht, und es giebt verbindliche Rechte. Verbindliche Rechte sind nämlich solche, welche mit einer Pflicht verbunden sind, d. h. welche eine Handlung zur Materie haben, die geboten ist; nun sind moralische Handlüngen solche, welche geboten sind; folglich giebt es verbindliche Rechte.

DRIT-

DRITTE ABTHEILUNG.

Wie sind freie Rechte möglich?

Freie Handlungen, (in Beziehung auf das Sittengesetz) sind solche Handlungen, welche nicht durch das Sittengesetz bestimmt sind. So ist die Handlung, meine Hand dahin oder dorthin zu bewegen, mich jetzt von meinem Pult wegzubegeben und in der Stube auf- und niederzugehn, eine freie Handlung. Sie ist mir durch das Sittengesetz weder geboten noch verboten; sie ist, in Beziehung auf das Sittengesetz, meiner Willkühr völlig überlassen. Aber diese Handlungen sind doch mögliche Bedingungen zu Erfüllung meiner Pflichten und zu Erreichung des höchsten Zwecks. — Ein Unglücklicher jammert unter meinem Fenster, er ist von einem Thiere angefallen worden; mein Pult zu verlassen, ist nun die einzige Bedingung, unter der ich die Pflicht, die mir Rettung gebietet, erfüllen und dem Unglücklichen beistehen kann. — Das Nichtgehindertseyn an freien Handlungen, als **möglichen Bedingungen**

zu

zu Erfüllung der Pflichten, ist daher eine Bedingung zu Erreichung des höchsten Zwecks. Die Vernunft nun will die Realisirung des Sittengesetzes in seinem ganzen Umfange; folglich muſs sie auch die freien Handlungen ihrer Sanktion unterworfen. — Freie Rechte sind solche, welche ein bloſses Erlaubtseyn zur Materie haben; nun ist das bloſse Erlaubtseyn der Handlung durch Vernunft sanktionirt; folglich giebt es **freie Rechte.**

VIERTE ABTHEILUNG.

Wie sind äufsere Rechte möglich?

Der höchste Zweck vernünftiger Wesen wird nicht durch blofse Realisirung der Materie des Sittengesetzes (durch Legalität) erreicht. Moralität, der höchste Zweck vernünftiger Wesen, wird nur durch Befolgung des Sittengesetzes um sein selbst willen, und durch freie Befolgung des Sittengesetzes erreicht. Da nun freie Befolgung des Sittengesetzes Bedingung der Erreichung des höchsten Zweckes ist, das Bestimmtwerden von aufsen aber zu Befolgung des Sittengesetzes diese Freiheit zerstörte, und die Vernunft völlige Einstimmung der Handlungen mit den Forderungen des Sittengesetzes wollen mufs, so mufs sie auch unmoralische Handlungen ihrer Sanktion unterwerfen, in wie ferne freie Befolgung des Sittengesetzes Bedingung der Erreichung des höchsten Zweckes ist. Aeufsere Rechte sind solche Rechte, die unmoralische Handlungen zur Materie haben. Nun sind unmoralische Handlungen von der Vernunft sanktionirt,

ktionirt, folglich giebt es äufsere Rechte durch Vernunft. —

Die schwierige Frage: wie sind äufsere Rechte durch Vernunft möglich? — löst sich daher aus unsern Principien, mit der gröfsten Leichtigkeit auf. — Die juridische Vernunft hat die Hindernisse wegzuräumen, welche der Erreichung des höchsten Zwecks entgegenstehen. Freie Befolgung des Sittengesetzes ist nun eine Bedingung der Erreichung des höchsten Zwecks. Bestimmung meiner Freiheit durch eine Person aufser mir hebt diese Bedingung auf. Mithin mufs die juridische Vernunft auch die Sphäre unmoralischer Handlungen sanktioniren, d. h. sie mufs diese Handlungen für unverletzlich erklären und Möglichkeit des Zwangs bestimmen, in Beziehung auf jeden, der mich an denselben hindern will. — Warum habe ich nun ein Recht, mir selbst das Leben zu nehmen? Setzt, ich hätte kein Recht, mir es zu nehmen, so dürfte ich zu Erfüllung der Verbindlichkeit, mir nicht selbst das Leben zn rauben, von aufsen her bestimmt werden, oder besser, so müfste ich mich von aufsen her bestimmen lassen — und es wäre keine Moralität der Handlungen vorhanden.

handen. Denn ich hätte die Pflicht nicht durch Freiheit, sondern durch Nothwendigkeit erfüllt. Die Vernunft muſs aber Freiheit in Erfüllung der Pflichten wollen. Folglich muſs sie mir das Recht geben, mich zu Erfüllung der Pflicht nicht zwingen zu lassen, sie muſs mir das Recht geben, mir das Leben zu nehmen.

FÜNFTE ABTHEILUNG.

Gränzen des Rechts.

Durch diese Deduktion der äussern Rechte scheinen wir aber diesen Rechten ein unendliches und unbegränztes Feld angewiesen zu haben. „Habe ich zu unmoralischen Handlungen ein Recht, so habe ich auch das Recht andere vernünftige Wesen als Mittel zu behandeln; denn eine solche Handlung ist doch auch eine unmoralische Handlung — und was von unmoralischen Handlungen überhaupt gilt, gilt auch von einzelnen.„ — So könnte man voreilig aus meinen Principien folgern. Aber eine solche Folgerung wäre auch nur voreilig, und der Weg zu derselben läſst sich leicht abschneiden. — Es giebt allerdings Gränzen der Rechte — und das Princip der äuſsern Rechte dehnet diese nichts ins Unendliche aus. Die Natur der Vernunft, welche das Feld der Rechte bestimmt hat, bestimmt auch seine Gränzen. Die Vernunft kann sich selbst nicht widersprechen. Einstimmung ist ihre Form. Sie würde

de sich aber widersprechen, wenn sie die äufsern Rechte bis dahin ausdehnte, dafs ich sogar das Recht hätte, ein anderes Vernunftwesen als Mittel zu behandeln. Folglich kann sie kein Recht geben, ein anderes Vernunftwesen als Mittel zu behandeln und seine Persönlichkeit zu verletzen. Dafs sich aber die Vernunft selbst widersprechen würde, wenn sie mir ein Recht, die Persönlichkeit des Andern zu verletzen, geben wollte, mufs sogleich erhellen. Die Vernunft ist in allen vernünftigen Wesen gleich; was sie daher in das eine Subjekt setzt, setzt sie auch in alle; die Rechte, die sie einem giebt, giebt sie auch allen. Hätte ich nun das Recht, ein anderes vernünftiges Wesen als Mittel zu behandeln, so hätte ich das Recht, die Rechte des Andern zu kränken — welches ein Widerspruch der Vernunft mit sich selbst seyn würde. Denn alsdenn zerstörte sie die Rechte, die sie selbst gegeben hat, sie zernichtete durch Rechte, die sie mir gegeben, die Rechte, die sie andern gegeben, zerstörte ihr eignes Werk und wäre — eine unvernünftige Vernunft. Sie mufs daher dem Gebiet der Rechte Schranken setzen, d. h. sie kann nur solche Handlungen sanktioniren, wodurch die Rechte Anderer nicht gekränkt werden.

werden. Das Schweigen der Rechte gebenden Vernunft bestimmt also die Gränzen des Rechts. So weit die Vernunft Handlungen sanktionirt, so weit habe ich Rechte; wo die Vernunft nicht sanktionirt, da habe ich kein Recht, da ist die Gränze aller Rechte, und ich thue ein Unrecht, wenn ich diese Schranken überschreite.

Nach diesen Schranken können wir nun das Gebiet des Rechts im Allgemeinen genau bezeichnen. Wenn, wie gezeigt worden, mit Verletzung der Rechte Anderer das Unrecht seinen Anfang nimmt, wenn die Vernunft keine Handlung sanktioniren kann, wodurch das Recht anderer vernünftiger Wesen gekränkt wird, so habe ich, laut dem vorherigen, ein Recht zu alle dem, wodurch die Rechte Anderer nicht gekränkt werden. Es steht daher der Grundsatz fest, positiv: Ich habe zu alle dem ein Recht, wodurch ich ein anderes vernünftiges Wesen, nicht als willkührliches Mittel zu beliebigen Zwecken behandle. Negativ: Ich habe zu alle dem kein Recht, wodurch ich ein anderes vernünf-

nünftiges Wesen als beliebiges Mittel zu beliebigen Zwecken behandle.

Wenn wir nun nach einer nominalen Bestimmung des Rechts fragen, so ist das *Recht* eine Zwangsmöglichkeit solcher Handlungen, wodurch ein anderes vernünftiges Wesen nicht als beliebiges Mittel zu beliebigen Zwecken behandelt wird.

SECHSTE ABTHEILUNG.

Wie sind Zwangsrechte möglich?

Die Zwangsrechte dürfen mit Rechten überhaupt nicht verwechselt werden. Zwangsrecht ist eine Art des Rechts, und muſs daher, wie alle andern Rechte, eine Zwangsmöglichkeit seyn. Aber es unterscheidet sich von andern Rechten dadurch, daſs es Zwang zur Materie hat, und das Zwangsrecht läſst sich daher so bestimmen, daſs es das Recht sey, ein anderes vernünftiges Wesen nach Naturgesetzten zu bestimmen. — Wie ist nun so ein Recht möglich?

Das Recht überhaupt ist eine mit Sanktion verknüpfte Freiheit, wie oben erwiesen worden; die Möglichkeit des Zwangs ist also schon in der Natur des Rechts selbst vorhanden. Es giebt kein Recht ohne Sanktion; es giebt also auch kein Recht ohne Möglichkeit des Zwangs. Bei jedem Recht, das ich habe, sagt die Vernunft: Du darfst (im juridischen Sinne) dieses thun, und einen jeden,

jeden, der dich hieran hindern will, mit Gewalt zwingen. Sie giebt dadurch, daſs sie ein Recht giebt Möglichkeit des Zwangs. Das Zwangsrecht aber entspringt erst dann, wenn die hypothetische Voraussetzung der Vernunft wirklich eingetreten ist. Der Gebrauch des Zwangs, dessen Möglichkeit in dem Recht überhaupt enthalten ist, wird nun die Materie eines Rechts. Denn da die Vernunft eine Handlung sanktionirt, als Bedingung des Sittengesetzes Möglichkeit des Zwangs in das Subjekt setzt, so muſs sie auch den wirklichen Gebrauch des Zwangs als Bedingung der Ausübung des Rechts sanktioniren, d. h. mit dem Gebrauch des Zwangs, dessen Möglichkeit in dem Recht überhaupt enthalten ist, Möglichkeit zum Zwange (in Beziehung nicht auf das zu zwingende Subjekt selbst, sondern in Beziehung auf andere, welche mich an meinem rechtmäſsigen Zwange hindern könnten) bestimmen. Jedes Recht ist daher eine Quelle von Zwangsrechten, und jedes Zwangsrecht wieder eine Quelle von Zwangsrechten u. s. f. Denn jedes Recht besteht in einer Möglichkeit zum Zwange. Also muſs auch das Zwangsrecht, als Art der Gattung, in einer Möglichkeit zum Zwange bestehen. So ist das Recht, meinen Feind zu

tödten,

tödten, ein Zwangsrecht; dieses Zwangsrecht ist aber doch ein Recht, es muſs also Möglichkeit zum Zwange in sich enthalten. Ich muſs daher ein Recht haben, jeden, der mich an der Ausübung, dieses meines Zwangsrechts hindern will, zu zwingen, d. h. durch jenes Zwangsrecht wird ein neues Zwangsrecht begründet.

So hat sich auch dieses Problem mit der gröſsten Leichtigkeit aus unsern Principien aufgelöst. Das Zwangsrecht entspringt daraus, daſs der Gebrauch des Zwangs, dessen Möglichkeit in dem Rechte enthalten ist, als Bedingung der Ausübung des Rechts von der Vernunft sanktionirt, d. h. von der Vernunft die Möglichkeit des Zwangs mit dem Gebrauch des Zwangs verbunden wird. Da nun in dem Recht die Möglichkeit des Zwangs enthalten ist, so sind mit jedem Recht Zwangsrechte verbunden. Jedes Recht ist eben darum, weil es Recht ist, eine Quelle von Zwangsrechten, und es steht der Grundsatz fest: jedes vernünftiges Wesen hat das Recht, seine Rechte durch Gewalt zu erhalten.

SIEBENTE ABTHEILUNG.

Wie ist rechtliche Freiheit möglich?

Diese Frage beantwortet sich aus dem vorhergehenden, und kann mit wenig Worten abgefertiget werden. Die Vernunft sanktionirt als Bedingungen des Sittengesetzes alle diejenigen Handlungen, wodurch nicht ein anderes vernünftiges Wesen als Mittel zu beliebigen Zwecken gebraucht wird. Es sind daher alle möglichen innerhalb dieser bestimmten Grenze gelegenen Handlungen sanktionirt. Es giebt daher Rechte zu contrairen, und contraditorisch - entgegengeserzten Handlungen, und durch das juridische Vermögen ist rechtliche Freiheit gegeben. Eben so klar ist es, warum der Zwang ausgeübt und unterlassen werden könne. Durch die Vernunft ist alles sanktionirt, wodurch die Rechte eines andern nicht gekränkt werden, folglich auch die Unterlassung — „Aber die Ausübung des Zwangs kann doch geboten seyn!„ — Ja, das kann seyn. Aber man schweife nur nicht aus dem Gebiet des Rechts in das Gebiet

biet der Moral. Das Princip dieser, das Sittengesetz, ist nicht auch das Princip von jenem. Der Richerstuhl, der das rechtlich-mögliche bestimmt, ist ein anderer als der, der das moralisch-mögliche bestimmt. Vor meinem Gewissen kann mir der Zwang freilich oft moralisch-nothwendig, und die Unterlassung des Zwangs moralisch-unmöglich seyn, eben so wie mir die Unterlassung des Zwangs nothwendig und die Ausübung desselben unmöglich seyn kann. Bei der Frage über das Recht aber dürfen wir uns nicht an das Sittengesetz wenden, dieses ist bei diesem Handel ein forum incompetens, und kann uns auf unsre Frage gar nichts antworten, weil ihre Beantwortung einem andern Richterstuhl, dem der juridischen Vernunft, übertragen ist.

Wir

Wir hätten nun das oben vorgelegte Problem in seinem ganzen Umfange, und, so viel ich glaube, allgemeingültig beantwortet. — Dieses: allgemeingültig scheint nun freilich etwas vermessen zu seyn, und in der That, wer dies glaubt, hat (caeteris paribus) keinen unrichtigen Glauben. — Es ist eine sonderbare Sache nm die Wahrheit. Der Irrthum nimmt so gern, so häufig ihre Gestalt an, daſs der einen über das Endliche erhabenen Blick besitzen müsse, der die Heuchlerin sogleich erkennen und von der wahren Wahrheit unterscheiden könnte. Es geht uns denn wie dem Ixion in der Unterwelt. Wir glauben eine Juno zu umarmen und umfassen — eine Wolke. Welcher Sterbliche, der des goldnen Sprüchleins: humani nihil a me alienum esse puto, eingedenk ist, und mit ein wenig Gefühl seiner eignen und der allgemeinen menschlichen Schwächen von der gütigen Mutter - Natur ausgestattet ist, und den Schauplatz der Philosophie von Thales bis auf Kant, das rastlose, aber oft vergehliche Streben der philosophirenden Vernunft, auch nur mit flüchtigen Blicken betrachtet hat — kurz, welcher Sterbliche, der das Glük hat, nicht mehr seyn zu wollen, als er ist, kann von seinen Erfindungen,

wie

wie von objektiv gültigen Wahrheiten sprechen? woher weiſs er denn, daſs das, was er für Wahrheit hält, auch wirkliche Wahrheit, daſs das, was ihm allgemeingültig scheint, nicht blos subjektiv, sondern in der That allgemeingültig ist? — Ich füge daher dem vermessenen: allgemeingültig, das demüthige: wie ich glaube, bei, und von diesem Glauben bin ich der Welt eine kleine Rechenschaft schuldig. — Wenn es gleich vermessen ist, von dem, was wir für Wahrheit halten, apodiktisch zu behaupten, daſs es wirklich allgemeingültig sey, so giebt es doch gewisse unzweideutige Kennzeichen an dem für uns Wahren, die uns zu dem Glauben berechtigen, daſs unſre Erfindung mehr als ein bloſser Traum sey. — Und diese Kennzeichen sind nun bei meiner Theorie folgende.

1) Die Wahrheit — dies ist ein altes, aber bewährtes Sprüchlein — liegt gewöhnlich in der Mitte, und zwischen zwei auf den Extremen gelegenen Theorieen ist gewöhnlich diejenige die wahre, welche den Weg einschlägt, der zwischen beiden gelegen ist. Dies findet hier seine Anwendung. Die Ableitung

leitung des Rechts aus der juridischen Funktion liegt zwischen der relativen und absoluten aus dem Sittengesetz in der Mitte, und vereinigt das wahre von beiden. — Sie befriedigt den Vertheidiger der absoluten Deduktion, indem sie das Recht nicht aus der gegenüberstehenden Pflicht ableitet, und, wie er, den Grund des Rechts in dem berechtigten Subjekt selbst aufsucht. Sie befriedigt den Vertheidiger der relativen Deduktion, indem sie das Recht nicht aus dem Sittengesetz des berechtigten Subjekts ableitet, und seinen Forderungen, äufsere Rechte, Zwangsrechte und rechtliche Freiheit zu erweisen, in vollem Maafse Genüge thut.

2) Ist es ein günstiges Vorurtheil für eine Theorie, wenn die Begriffe, die sie aufstellt, mit den Merkmalen, die der gemeine Verstand in diesen Begriffen durch Gefühle kennt, durchgängig harmoniren. Dies ist bei meinem Begriffe des Rechts der Fall. Nicht genug, dafs er mit aller Strenge deducirt, und nach den in ihm enthaltenen Merkmalen ein positiv durch Vernunft bestimmter Gegenstand ist,

enthält

enthält er alles das, was der gemeine Verstand bei diesem Worte fühlt, und hat das Verdienst nur auf deutliche Begriffe gebracht zu haben, was wir schon durch dunkle Verstellungen an dem Rechte kannten. Ich sehe durch diesen Begriff den grofsen Unterschied des Rechts von dem Erlaubtseyn; ich begreife durch ihn, warum mich der Gedanke an mein Recht erhebt, warum ich frei und muthig bei diesem Gedanken um mich blicke. — Das Recht ist eine Sanktion durch Vernunft, in ihm ist die Möglichkeit zum Zwange enthalten *).

3) Eins der günstigsten Kennzeichen ist das, dafs nach meiner Theorie das Naturrecht in seiner vollen Würde als abgesonderte Wissenschaft auftritt. Das Naturrecht war sonst immer

*) Ich habe mehrern Gelehrten meinen Begriff des Rechts vorgelegt, und alle stimmten darin überein, dafs er mit dem Gefühl und den Aussprüchen des gemeinen Verstandes auf das strengste harmonire, und dafs man alles bei ihm denke, was man an ihm fühle.

immer eine Tochter der Moral, und weil die Tochter der Mutter nicht selten gleicht, so gleich auch das Naturrecht der Moral, und ihre Gleichheit wurde zum Unglück so treffend, dafs man sie gar nicht, oder doch nur durch äufsern Putz und künstlich angehängte Zierrathen von einander unterscheiden konnte. Mir ist das Naturrecht eine Schwester der Moral, und von dieser an Gestalt, Gröfse und ausgebreiteter Herrschaft unendlich verschieden. — Doch es ist unschicklich bei solchen Dingen in Gleichnifsen zu reden! Ich will eine deutliche Sprache führen. Das Naturrecht hat mit der Moral nichts anders gemein, als ihre allgemeine Quelle — die Vernunft und zwar die praktische Vernunft. Im übrigen sind sie durchgängig von einander verschieden. In Hinsicht auf das principium essendi ist die Quelle der Moral das Sittengesetz, oder die moralische Funktion der Vernunft; die Quelle des Naturrechts die juridische Funktion der Vernunft. In Hinsicht auf ihren Gegenstand überhaupt machen Pflichten und das vom Sittengesetz erlaubte (das rechte) den Gegenstand der

Moral; *R e c h t e aber den Gegenstand des Naturrechts aus. In Hinsicht auf den Umfang (die Materie des Rechts) geht das Naturrecht weiter als die Moral. Diese bestimmt nur das als möglich, was dem Sittengesetz nicht widerspricht; diese alles, was dem Recht des Andern nicht widerspricht. — Der Gerichtshof der Moral ist daher von dem Gerichtshof des Naturrechts, in Hinsicht auf den Richter, die Form der Aussprüche, und die Ausdehnung ihrer Aussprüche verschieden. Der Gerichtshof der Moral ist ein innerer (Forum internum), der Gerichtshof des Naturrechts ein äufserer Gerichtshof (Forum externum). Ich mache eine Sache vor dem innern Gerichtshof anhangig, heifst, ich will das Verhältnifs des Sittengesetzes zu dieser Sache bestimmen; ich mache eine Sache vor dem äufsern Gerichtshof anhängig, heifst ich will das Verhältnifs der Sache zu dem juridischen Vermögen bestimmen. An jenes Forum mufs ich mich wenden, wenn die Frage ist nach dem m o r a l i s c h - m ö g l i c h e n. An dieses, wenn die Frage ist nach dem r e c h t l i c h m ö g l i c h e n. Jenes hat ein

ein engeres, dieses ein weiteres Gebiet, jenes bestimmt das mögliche nach der Einstimmung mit dem Sittengesetz, dieses nach der Einstimmung mit dem Recht des Andern.

Unsere Theorie setzt daher das Naturrecht in seine Würde als für sich bestehende Wissenschaft ein, und giebt auf die grossen Fragen: über das äussere und innere Recht, über das Forum externum und internum, über die Vereinigung der Gerechtigkeit mit der Güte, über das rechtlichmögliche und moralischmögliche die befriedigendste Antwort, und muss daher, wenn anders ihre Gründe richtig sind, den Vertheidigern der absoluten und relativen Deduktion gleich willkommen seyn, indem sie beide in ihren gerechten Forderungen befriedigt, jene, inden sie den Grund des Rechts in dem berechtigten selbst findet, diese aber, indem sie die Möglichkeit des Unterschieds zwischen einem äussern und innern Gerichtshofe darthut.